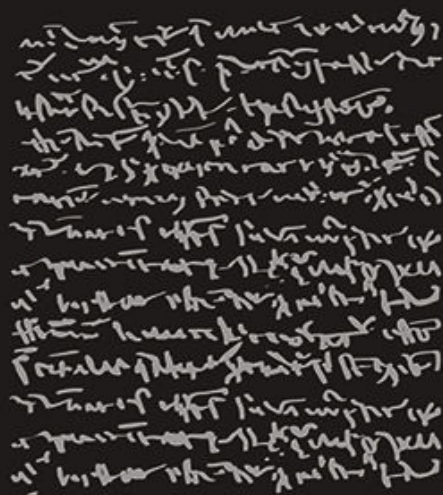




Colección  
Estudios Tomistas

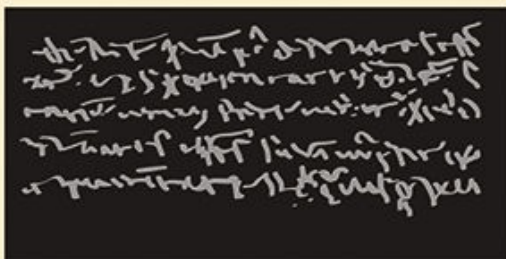
# TOMÁS Y LOS TOMISTAS

*El logro de Tomás de Aquino y sus intérpretes*

Romanus Cessario – Cajetan Cuddy

EDICIONES

COR  
IESU



# **TOMÁS Y LOS TOMISTAS**

**COLECCIÓN ESTUDIOS TOMISTAS  
VOLUMEN 11**

*Director*

Xavier Prevosti Vives, hnscc

*Consejo de redacción*

Ignacio M<sup>a</sup> Manresa Lamarca, hnscc

Esteban J. Medina Montero, hnscc

Lucas P. Prieto Sánchez, hnscc

*Consejo asesor*

Serge-Thomas Bonino, op

Martín F. Echavarría

Reinhard Hütter

Enrique Martínez García

Antoni Prevosti Monclús

Thomas Joseph White, op

**PUBLICACIONES DE ESTUDIOS TOMISTAS**

FRANCISCO CANALS

*Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*

LUCAS PRIETO, HNSCC

*Apuntes de filosofía tomista*

XAVIER PREVOSTI, HNSCC

*La libertad, ¿indeterminación o donación?*

THOMAS-JOSEPH WHITE, OP

*El Señor Encarnado. Estudio tomista de cristología*

ROMANUS CESSARIO, OP & CAJETAN CUDDY, OP

*Tomás y los tomistas. El logro de Tomás de Aquino y sus intérpretes*

**EN PREPARACIÓN**

EDWARD FESER

*Cinco pruebas sobre la existencia de Dios*

THOMAS PETRI, OP

*Aquinas y la teología del cuerpo*

R. CESSARIO, OP – C. CUDDY, OP

**TOMÁS  
Y LOS TOMISTAS**

*El logro de Tomás de Aquino  
y sus intérpretes*

EDICIONES  
COR  
IESU

Primera edición: 2021

© *Romanus Cessario, OP* – *Cajetan Cuddy, OP*

© *Andrea Torres Rodríguez* para la traducción castellana.

Título original: *Thomas and the Thomists*

© 2021 EDICIONES COR IESU, hhnssc

Plaza San Andrés, 5

45002 - Toledo

[www.edicionescoriesu.es](http://www.edicionescoriesu.es)

[info@edicionescoriesu.es](mailto:info@edicionescoriesu.es)

ISBN E-book: 978-84-18467-10-3

Esta obra se encuentra disponible en Acceso Abierto para copiarse, distribuirse y transmitirse con propósitos no comerciales. Todas las formas de reproducción, adaptación y/o traducción por medios mecánicos o electrónicos deberán indicar como fuente de origen a la obra y su(s) autor(es).

*A Benedict M. Ashley, OP (1915–2013)*  
*y Guy-Thomas Bedouelle, OP (1940–2012)*  
*in piam memoriam*

# SUMARIO

## INTRODUCCIÓN

Tomás

Los tomistas

## 1. INICIOS

Ventaja providencial

Ordenando la sabiduría

El arquero experto

## 2. FLORECIMIENTO

El hombre del papa

Maestro de gracia

Doctor de la verdad

## 3. DESENLACE

Solo Cristo

Obrador de milagros

Luz de la iglesia

## 4. UN COMIENZO INCIERTO

Condena y «corrección»

Desacuerdos sobre la autoridad de la enseñanza papal

Un tiempo en barbecho

## 5. IDENTIDAD Y DEFENSA

Coalescencia tomista

Tomistas y sus primeros interlocutores

Ataques y defensa

## 6. EXPANSIÓN Y RECONOCIMIENTO

El surgimiento de la *Summa theologiae*

Los colegas de Cayetano

Los tomistas españoles en el Concilio de Trento

## 7. CAMPEONES CATÓLICOS

Los tomistas se enfrentan a la modernidad

[Teología moral](#)  
[Gracia y libertad](#)  
[Herramientas pedagógicas y apoloéticas integrales](#)  
[Gigantes dominicos](#)

## [8. CENTINELAS DE LA VERDAD](#)

[Lo sobrenatural bajo fuego](#)  
[Los tomistas interpretan a santo Tomás](#)  
[Modelos para estudios católicos](#)  
[Apoyo institucional](#)  
[Supervivencia](#)

## [9. UNA FILOSOFÍA FIRME PARA LA DOCTRINA CATÓLICA](#)

[Un despertar providencial](#)  
[Renacimiento romano](#)  
[Después de la \*Aeterni Patris\*](#)

## [10. LA ACTUALIDAD DE TOMÁS Y SUS COMENTADORES](#)

[Después del Concilio Vaticano II](#)  
[Expansión y diversidad](#)  
[Características perennes del pensamiento tomista](#)

## [BIBLIOGRAFÍA SELECTA](#)

[Nota](#)  
[Tomás de Aquino](#)  
[Tomistas](#)

# INTRODUCCIÓN

## TOMÁS

A lo largo de los siglos, Dios ha enriquecido a su Iglesia con numerosos maestros de «sana doctrina» (2Tm 4,3). Pensemos, por ejemplo, en santos y teólogos tales como Ignacio de Antioquía, Ireneo de Lyon, Ambrosio de Milán, Agustín de Hipona, Pseudo-Dionisio, Hugo de San Víctor, Buenaventura, Roberto Grosseteste y Enrique de Gante. Cada uno, con su propia capacidad y estilo, ha defendido y expuesto la sana doctrina que el apóstol recomendó a Timoteo. Sin embargo, entre todos ellos, una figura destaca como el principal maestro de esta doctrina evangélica sana. Este honor corresponde al dominico Tomás de Aquino y, aunque no todos los estudiantes de teología y filosofía tengan como principal referente a este teólogo del siglo trece, la mayoría de ellos aún se ve obligada a lidiar con sus postulados intelectuales. No es de extrañar, por ello, que Tomás de Aquino ocupe un lugar destacado en la historia de los intelectuales cristianos. El presente volumen intenta recorrer, ciertamente a pinceladas gruesas, más de siete siglos de la tradición que se originó con Tomás y que fielmente ha traspasado sus sanas enseñanzas.

La Iglesia Católica, desde luego, tiene al Aquinate en gran estima y reconoce en su obra una profunda consonancia con el depósito de la fe y con la tradición auténtica. Como lo expresó vivamente el papa León XIII en el siglo XIX:

Ahora bien, entre los Doctores escolásticos brilla grandemente santo Tomás de Aquino, príncipe y maestro de todos, el cual, como advierte Cayetano, «por haber venerado en gran manera los antiguos doctores sagrados, obtuvo de algún modo la inteligencia de todos»<sup>1</sup>.

La Iglesia Católica valora también a santo Tomás porque tiene la capacidad de sacar a la luz lo nuevo. El mismo Papa anteriormente citado reconoció que el logro del Aquinate fue que «reunió y congregó, dispuso con orden admirable y aumentó con nuevos principios las enseñanzas de sus ilustres predecesores»<sup>2</sup>. Por todo ello, la Iglesia reconoce en Tomás de Aquino una realización ejemplar de lo que Cristo dijo acerca de aquellos entendidos en las materias divinas: «todo escriba que se ha hecho discípulo del Reino de los Cielos es semejante al dueño de una casa que saca de sus arcas lo nuevo y lo viejo» (Mt 13,52).

Tomás escribió a mediados del siglo trece; gracias a ello, los patrones y pedagogías escolásticas enriquecen el corpus tomista. Hoy los historiadores podrán desmenuzar su obra para provecho propio; mas, el Aquinate, desde luego, estaba lejos de considerar sus tomos como material de discusión académica para futuras generaciones. Se habría sorprendido de descubrir que hoy, en algunos círculos, sus escritos son tratados como piezas de época, textos medievales de interés primordialmente histórico. En vez, la

Iglesia venera a Tomás por la «perdurable originalidad» de su pensamiento<sup>3</sup>. ¡No es de extrañarse! Tomás escribió como un cristiano creyente. El Evangelio lo inspiró a buscar la verdad acerca de la realidad y, sobre todo, la verdad acerca de la realidad más alta. La búsqueda de lo real fue el impulso del hombre de Roccasecca. Asimismo, el tomista se constituye como un realista metafísico, pues las enseñanzas de Tomás dependen de aquello que es lo más formal en el ente: el *actus essendi* (acto de ser)<sup>4</sup>.

Gracias a su genialidad única, el Doctor Angélico aún sirve de guía fiable para descubrir la verdad acerca de la realidad. Conduce al estudiante bien dispuesto a descubrir la verdad real acerca de cosas reales que se originan en el Dios real. Tomás sabía que solo el eterno Dios podía dar razón del origen y constitución de todo lo que existe. Solo el ente existe en la realidad; el no-ente, no existe. Este primer principio fundamental, y un tanto evidente, constituye el núcleo del proyecto filosófico y teológico de Tomás. Ningún otro principio excede en importancia a la distinción real entre ente y no ente. Es más, la persona humana descubre este principio naturalmente, mediante sus facultades propias de conocer. «Nuestro intelecto conoce el ente naturalmente, y aquello que esencialmente le pertenece al ente como tal», afirma Tomás. Luego añade, «y en este conocimiento se funda la noción de los primeros principios, como el de que «no se puede al mismo tiempo afirmar y negar lo mismo» y otros semejantes»<sup>5</sup>. A partir de la distinción real entre ente y no ente, Tomás descubre la distinción real entre potencia y acto. El ente no es la nada; sin embargo, algunos entes llegan a ser algo diferente de lo que son o, incluso, algo más. Sobre este punto y muchos otros, el Doctor Angélico se mantuvo abierto a la sabiduría de la antigua filosofía griega: el pagano Aristóteles fue el primero en resolver la disputa entre aquellos pensadores que no podían reconciliar sus observaciones del cambio con el hecho de la continuidad. ¿Qué ocurre cuando la pequeña bellota crece hasta convertirse en un gran roble? La potencia, entonces, es en las cosas el principio que no es la nada, y sin embargo no es acto. A ojos de Tomás, la distinción real entre potencia y acto acarrea implicancias para toda la realidad.

Con sagacidad y sutileza, Tomás aplicó la distinción real de potencia y acto tanto a materia y forma como a esencia y existencia. Materia y esencia sirven de principios potenciales, mientras que forma y existencia operan como principios actuales. Todos los entes materiales (y, por ende, creados) están compuestos de materia y forma; incluso las inteligencias espirituales puras son compuestas por esencia y existencia. Tomás comprendió que la distinción real de acto y potencia poseía una aplicabilidad universal a toda la realidad. Puesto que incluso una substancia está en potencia de ser adicionalmente articulada por medio de sus accidentes o propiedades, substancia y accidente son entendidos en términos de potencia y acto<sup>6</sup>. En otras palabras, el realismo de Tomás de Aquino se extiende fielmente a toda la realidad, desde la más ínfima partícula subatómica hasta el ángel más alto. A su vez, la distinción real entre potencia y acto ayuda a la mente creada a descubrir algo sobre el mismo Dios, quien no posee capacidades no-actualizadas; no conoce ni materialidad ni potencialidad. Solo en Dios, según se formula habitualmente, esencia y existencia permanecen idénticos. Dios no recibe su existencia de otro, y su ser no admite actualización ulterior. En palabras

sencillas, «Dios es su propia existencia»<sup>7</sup>, mientras que todo lo demás solo goza de existencia prestada.

Guiado por su fe cristiana, Tomás percibió una profundidad dentro del principio de acto y potencia que no entró jamás en la imaginación aristotélica. Si bien Aristóteles reconoció que ciertos objetos poseen la capacidad de convertirse en algo distinto, jamás consideró el potencial de las creaturas inteligentes de unirse personalmente con Dios. Tomás, sin embargo, tenía certeza de ello gracias a los documentos de fe, y su realismo sirve a la religión cristiana incluso más, pues sostiene que el Dios que creó el orden inteligible de la realidad también revela su plan sobrenatural para el universo de modo que la mente humana pueda aprehenderlo. Desde la perspectiva del Aquinate, solo una filosofía realista es capaz de sustentar el realismo soteriológico de la persona y obra de Cristo. En sus escritos teológicos, al menos, Tomás extrae, desde este principio evidente del ser, las conclusiones no evidentes del Evangelio.

Tomás vivió en el periodo premoderno del pensamiento cristiano, antes del advenimiento de la filosofía empirista del siglo XVII. Gracias a esto, nunca fue dominado por la sed insaciable de hechos y detalles. En vez, buscó entender la realidad que subyace a los hechos de la existencia natural y sobrenatural. Asimismo, Tomás antecede a las filosofías racionalistas post-cartesianas y a los prejuicios de la Ilustración, por lo cual, para él, la sabiduría filosófica «explora la realidad» y no le impone categorías a priori<sup>8</sup>. En otras palabras, santo Tomás no fue un teólogo dedicado a tópicos especializados ni excentricidades especulativas, sino que, como los sabios del Antiguo Testamento, imploraba sabiduría (ver Sb. 7:7). Buscaba principios; y a partir de estos principios de gracia y naturaleza, desarrolló una exposición cabal de la doctrina cristiana. Fue capaz de distinguir el orden del caos, la sabiduría de la necedad, y la gracia de la naturaleza. Podríamos preguntarnos si la posición histórica providente en la que se encuentra Tomás da razón de «[su] gran mérito de destacar la armonía que existe entre la razón y la fe»<sup>9</sup>. De diversas maneras y acorde a las exigencias de sus circunstancias propias, sus seguidores perpetúan este meritorio legado.

## LOS TOMISTAS

Un séquito de comentadores con siete siglos de prosperidad da testimonio del valor perenne de Tomás de Aquino. A excepción de san Agustín, resulta difícil encontrar a otro teólogo cristiano que goce de semejante cantidad de discípulos. Más aún, no podemos ignorar que los seguidores de san Agustín componen un grupo más diverso que el de los tomistas tratados en este volumen. La tarea de resumir más de setecientos años de una tradición de comentadores en un manual diseñado para introducir al lector a Tomás y sus intérpretes es, sin duda, ardua. Para dar una idea de las dimensiones de la tradición de comentadores tomistas, *Tomás y los Tomistas* presenta una selección de autores de cada siglo a partir de la muerte de Tomás en 1274. Este modo de presentar los autores pretende evitar la comprensión de la historia del pensamiento tomista en períodos, anteriormente tan común. Los lexicones, diccionarios y catálogos ofrecen

suficiente evidencia para afirmar que los tomistas gozan de presencia histórica continua entre académicos religiosos y filósofos, sin negar que, durante ciertos períodos y en ciertos lugares, la obra de los tomistas ha recibido mayor apoyo y, por ende, ha aparecido más prominentemente que en otros tiempos y lugares.

Imitando a su maestro terrenal, los tomistas advierten la plegaria de Cristo por sus discípulos: «Santificalos en la verdad: tu Palabra es verdad» (Jn 17,17). En su comentario sobre este verso del Evangelio de Juan, el Aquinate mismo explica qué es lo que anima a sus auténticos seguidores cuando abrazan la más alta sabiduría.

Dice, por tanto, [Jesús]: he rezado para que sean preservados del mal, pero esto no basta si no son perfeccionados en el bien, según aquello del salmo: «apártate del mal y haz el bien» (Sal 36,27). Y por eso [dice]: «Padre, santificalos, es decir, perfecciónalos y hazlos santos». Y haz esto en la verdad, es decir en mí que soy tu Hijo y la verdad (cf. Jn 14,6). Es como si dijera, hazlos partícipes de mi perfección y de mi santidad. Por eso añade también «en tu palabra», es decir, en tu Verbo que es la verdad, de modo que esto quiere decir: santificalos en mí verdad, porque yo que soy tu Verbo soy la verdad<sup>10</sup>.

Y nuevamente, aun comentando sobre Juan 17, 17, Tomás ofrece otro motivo que aplica especialmente a aquellos que asumen la enseñanza dentro de la Iglesia.

Santificalos enviándoles el Espíritu Santo, enviándolo en la verdad, es decir, en el conocimiento de las verdades de fe y de tus mandamientos, según más arriba se dijo (Jn 8,32): «conoceréis la verdad y la verdad os hará libres». En efecto, por la fe y el conocimiento de la verdad somos santificados según aquello de Rm 3,22: la justicia de Dios es por la fe en Jesucristo en todos aquellos que creen en él. Y por eso añade: «tu palabra es la verdad», porque la verdad de las enseñanzas de Dios no está contaminada por ninguna falsedad. Y así dice Pr 8,8: «todas mis palabras son honestas, | nada en ellas es pérfido o falso». Por eso sus palabras enseñan la verdad increada<sup>11</sup>.

Mientras otros pensadores cristianos buscan la verdad increada, aquellos que siguen e interpretan fielmente a Tomás se comprometen al proyecto como una vocación eclesial. Aceptan que el teólogo «...tiene la función especial de lograr, en comunión con el Magisterio, una comprensión cada vez más profunda de la Palabra de Dios contenida en la Escritura inspirada y transmitida por la tradición viva de la Iglesia»<sup>12</sup>. Los tomistas, por tanto, consideran críticamente aquellos movimientos filosóficos que entorpecen estos esfuerzos, esta búsqueda privilegiada de la verdad.

Algunos académicos prefieren aproximarse a la tradición de comentaristas tomistas como si se tratara de una serie inconexa de ejercicios intelectuales diacrónicos<sup>13</sup>. Otros eligen examinar los escritos de los tomistas mediante un lente hermenéutico de política-ecclesial, intelectual, o ambas<sup>14</sup>. Sería un error, sin embargo, considerar a los tomistas incluidos en este panorama general como figuras aleatorias enfrascadas en intercambios intelectuales tediosos y ya olvidados; más bien, la presente obra ofrece un recuento de hombres y mujeres involucrados en la búsqueda viviente de la verdad. Los tomistas ponen tanto la teología como la filosofía al servicio de la Gran Comisión (ver Mt 28,18-20), la misión evangelizadora de la Iglesia hacia todas las naciones. No debiera sorprendernos, entonces, el descubrir que la mayoría de los tomistas considerados dentro de este volumen han pertenecido a los institutos de vida consagrada que prosperan dentro de la Iglesia, pues estas personas gozan de un punto de partida privilegiado para el desarrollo de una inteligencia santificada, al servicio del ministerio de la Iglesia. La

mayoría de los tomistas, tanto clérigos como laicos, trabajaron durante periodos dominados por conflictos intelectuales de todo tipo. A pesar de ello, cada uno compartió el mismo compromiso con la verdad que santo Tomás acogió con tanta pasión: buscaban sabiduría, sin acomodación innecesaria a las modas intelectuales de sus épocas. También comprendieron, junto a Tomás, que la propia humanidad, el logro académico y la santidad personal trabajan juntos en la búsqueda de la verdad. La lealtad ciega a un partido es insuficiente para unirse a la banda tomista, al igual que la distinción académica.

Más que simplemente repetir las aseveraciones de su maestro, los estudiosos de Tomás reciben los principios teológicos y filosóficos esenciales del Doctor Angélico y luego los aplican a las cuestiones, desafíos y necesidades únicas de su propio tiempo. Por lo mismo, no concuerdan en cada detalle de la filosofía y teología que producen. Más, las discrepancias son comprensibles al considerar las variadas culturas y preguntas que han inspirado la obra de los estudiantes del Aquinate, y usualmente se explican desde los contextos históricos de los autores. Por ejemplo, Cayetano, en el siglo XVI, trató las objeciones específicas al pensamiento tomista planteadas por pensadores anteriores como Durandus y Duns Escoto. Más adelante, Domingo Báñez respondió a las preguntas suscitadas por el reformador protestante y admitido innovador teológico Luis de Molina. En el siglo XVII, Juan de Santo Tomás interactuó con las figuras del pensamiento moderno temprano e identificó los enfoques eclécticos de los teólogos cuyo pensamiento tiene otro punto de partida que el de Tomás. Volviendo un paso atrás hacia el siglo XIV, nos encontramos con que incluso en Catalina de Siena resuena la distinción real entre esencia y existencia cuando reporta que el Padre Eterno se le manifestó diciendo, «tú eres la que no es; yo, en cambio, soy el que soy»<sup>15</sup>.

Los estudiantes contemporáneos de la doctrina cristiana podrán encontrarse con muchas circunstancias que no marcaron las culturas intelectuales de siglos anteriores. Sin embargo, así como Tomás y sus intérpretes, los estudiantes de teología de hoy pueden esperar descubrir claridad sapiencial cuando se aproximen a su disciplina bajo la guía de principios innegables. Como todo buen texto introductorio, este volumen habrá cumplido su propósito en la medida en que aliente a los estudiantes a continuar su exploración del pensamiento de Tomás de Aquino y de la auténtica tradición interpretativa que ha cultivado, por más de siete siglos, los frutos de su originalidad perdurable.

---

1. LEÓN XIII, *Aeterni Patris*, n. 17.

2. Ibid.

3. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, n. 43.

4. Cf. L. DEWAN, «St. Thomas and the Distinction between Form and *Esse* in Caused Things», en *Form and Being: Studies in Thomistic Metaphysics* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2006), 188-204.

5. TOMÁS DE AQUINO, *CG* II, 83

6. Aquí se utiliza el término «accidente» como «propiedad», y no para referirse a las categorías aristotélicas como tal.

7. TOMÁS DE AQUINO, *STh* I, q. 3, a. 6: «Deus est suum esse».

8. *Fides et ratio*, n. 44.

9. Ibid., n. 43.
10. TOMÁS DE AQUINO, *Super Ioannem* c. 13-21.
11. Ibid.
12. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Donum Veritatis*, Instrucción sobre la Vocación eclesial del teólogo, 6, en Eduardo VADILLO ROMERO, ed. (Madrid: BAC, 2008), 480-1.
13. Cf. G. VANN, *Saint Thomas Aquinas* (Nueva York: Benziger Brothers, 1940), 70.
14. Cf. J. HENNESEY, «Leo XIII's Thomistic Revival: A Political and Philosophical Event,» *Journal of Religion* 58 (1978): S185-97.
15. FRANCISCO DE CAPUA, *Vida de Santa Catalina de Siena*, tr. Antoni Vicens (Barcelona: La Hormiga de Oro, 1993), 113.

PARTE I  
TOMÁS, UNA HISTORIA  
DE DIVINA PROVIDENCIA

## 1. INICIOS

### VENTAJA PROVIDENCIAL

El 25 de octubre de 1415, en medio de la Guerra de los Cien Años y en el frío amanecer del día de san Crispino, los ejércitos combatientes de Inglaterra y Francia se enfrentaron en las cercanías del Castillo de Agincourt. Tal como inmortalizó Shakespeare en la memoria del mundo occidental, los arqueros ingleses de arco largo vencieron, con un puñado de hombres, a sus contrapartes franceses ballesteros<sup>16</sup>. Unos 160 años antes, los arqueros franceses se habían enfrentado a otro desafío, esta vez victoriosos. Protegieron, en 1256, el convento dominico de Saint-Jacques contra una turba de parisinos resentidos ante la llegada de una nueva clase de profesores provenientes de las recién instituidas ordenes mendicantes, como los dominicos. Actualmente en París, los turistas que visitan el Panteón en la cima de la Rue Soufflot, ascendiendo desde el boulevard Saint-Michel, pasan cerca del ahora demolido convento medieval, cuya lista de célebres habitantes incluye a Tomás de Aquino (1224/25-1274)<sup>17</sup>. Tomás sería el primer santo posterior al período patrístico en ser reconocido como doctor de la Iglesia<sup>18</sup>. En primavera de 1256, sin embargo, este joven sacerdote recién comenzaba su carrera universitaria, y el regente francés Luis IX, asistido por sus arqueros, aseguró que la muchedumbre turbulenta no impidiera al maestro de teología dominico terminar de dictar sus cursos. Ahora bien, aunque gozó del apoyo real, Tomás no nació un francés cosmopolita; su vida terrenal comenzó en un ambiente feudal, en la península italiana.

La región de Lazio que abarca Italia central, con capital en Roma, probablemente recibe su nombre del paisaje plano y de colinas ondulantes (*latus*) que hasta hoy le permiten servir de centro de agricultura –*terroir*– de viñas, frutas, vegetales, y olivos. La región también dio origen a la palabra castellana *latín*, haciendo referencia a sus habitantes, los Latini o Latinos. Fue aquí, en un monte rocoso llamado Roccasecca, a principios del siglo XIII, que nació Tomás<sup>19</sup>. Su educación temprana se nutrió de la cercanía al epicentro de monaquismo occidental, la Abadía de Montecassino. Bajo la tutela de los monjes de san Benito, sobre cuyo sepulcro se edificó la iglesia de la abadía, el joven noble llegó a la edad adulta. El reconocido académico Martin Grabmann ha observado que la persona y la obra de Tomás se caracterizan por cierta paz, y atribuye esta cualidad particular a la *Pax* que san Benito estableció como lema de sus monasterios. Cada monasterio está pensado para cumplir con el concepto agustiniano de paz: *pax est tranquillitas ordinis* (la paz es la tranquilidad en el orden)<sup>20</sup>. Los ritmos de la vida monástica, descritos en la *Regla de San Benito*, habrían impreso su huella en un Tomás adolescente, incluso luego de que varias circunstancias de su historia temprana lo llevaran a Nápoles en busca de estudios superiores.

Una vez arribado al centro metropolitano de Nápoles, el joven de Roccasecca, quien gozaba de buena situación social gracias a su linaje, conoció la influencia de otro maestro de vida consagrada, el español Dominico de Guzmán (m. 1221). La Orden de los Predicadores, o, llanamente, de los Dominicos, llegó a Nápoles en 1224, poco tiempo después de que el Sacro emperador romano, Federico II Hohenstaufen, fundara allí una universidad. Una serie de sucesos encantadores narrados en la biografía de Tomás, que incluyen su sigilosa huida del encierro en un castillo familiar, dan testimonio del revuelo que causó este hijo de la nobleza al apartarse de convenciones centenarias para abrazar, en vez, un modo de servicio a la Iglesia que había sido reconocido recién en 1216. Sin duda, es Dios mismo quien establece el verdadero orden del cual brota la tranquilidad de cualquier momento dado. El joven Tomás de Aquino descubrió esta verdad acerca del operar divino siglos antes de plasmarlo en su *Summa Theologiae*: «el efecto de la divina Providencia es que una cosa llegue a ser no de cualquier modo, sino en su propio modo, ya sea necesaria o contingentemente, según el caso»<sup>21</sup>. En Nápoles, a pesar de alguna oposición familiar, Tomás recibió el hábito blanco y negro que santo Domingo había entregado a sus frailes. El recién mentado Fra Tommaso o su equivalente en el dialecto napolitano de aquellos días inmediatamente adoptó los ritmos distintivos del convento dominico, o priorato, donde las prácticas monásticas antiguas se adaptaban para servir la vida apostólica de la Orden.

Tomás de Aquino escogió un tipo de compromiso religioso que le permitiría participar de la vida intelectual como una tarea propiamente evangélica o misionera. Más adelante, elaboró tres razones por las cuales una institución religiosa debería incluir el estudio serio entre sus labores características<sup>22</sup>. Primero, el estudio favorece la contemplación al conducir la mente hacia cosas sacras e, indirectamente, al quitar nociones erradas sobre cosas divinas. Segundo, el estudio se vuelve indispensable para el oficio del predicador que se dirige a inteligencias humanas. Tomás da el ejemplo de san Pablo, quien enseña a Tito que «es preciso que el obispo... sea capaz tanto de orientar en la sana doctrina como de rebatir a los que sostienen la contraria» (Tito 1, 7-9). Tercero, el hábito de estudio asiste a vivir conforme a los consejos evangélicos de la castidad, pobreza y obediencia. El estudio, según el testimonio del Aquinate, lleva la mente a pensamientos nobles, y así la aleja de intereses lascivos, amaina el deseo de bienes materiales mientras el hombre encuentra su riqueza en los textos, y promueve la obediencia en la medida en que el estudio expone el atractivo de la santa verdad.

Hoy, nos hemos acostumbrado a institutos religiosos católicos que llevan a cabo labores educativas. En el siglo XIII, en cambio, era una novedad que una institución religiosa incluyera el estudio entre sus modos de santificación. Una vez comprometido con la Orden de los Predicadores, Tomás encontró en la universidad y la sala de clases su asignación habitual y su campo de apostolado preferido<sup>23</sup>. Sin embargo, antes de asumir la misión dominica, requería de formación intelectual dominica. El fin de sus estudios institucionales o básicos llevó al joven Tomás a París y luego a Colonia. Esta antigua colonia romana (Colonia) acogió a Tomás y a su maestro, el dominico alemán Alberto Magno, llamado así gracias a su extenso aprendizaje. Alberto fue enviado a

Colonia para establecer una escuela de estudiantes dominicos<sup>24</sup>. Aunque la magnífica iglesia gótica que hoy domina el horizonte de Colonia recién estaba en las fases iniciales de construcción, la ciudad albergó desde mediados del siglo X uno de los siete electores del Sacro Imperio Romano. Tomás completó lo que efectivamente constituyeron sus estudios de seminario en Colonia. Con toda probabilidad, también recibió la ordenación sacerdotal allí.

## ORDENANDO LA SABIDURÍA

La Iglesia siempre ha asociado el sacerdocio con el aprendizaje, a pesar de que los clérigos gozaron de mejor educación en algunos períodos que en otros durante su historia de dos milenios. «La ciencia de la ley», decía Tomás sobre el sacerdocio del Antiguo Testamento, «está de tal modo unida al oficio del sacerdote que junto con la transmisión del oficio se entiende la transmisión de la ciencia de la ley»<sup>25</sup>. Si bien el sacerdocio cristiano se ordena principalmente a la celebración del sacrificio eucarístico, el ejercicio del sacerdocio de Jesucristo también conlleva como una responsabilidad constitutiva esencial, un *munus*, el oficio de enseñanza que Cristo confía a sus apóstoles<sup>26</sup>. Cuando Tomás, en su *Summa theologiae*, pregunta si Cristo debería haber escrito un libro, plantea el tema del aprendizaje sacerdotal y expone su importancia para el correcto ejercicio del oficio de la enseñanza<sup>27</sup>. Su argumento se centra en el orden deseado por Cristo para controlar la difusión de su evangelio. Si Cristo hubiera escrito un libro, especula Tomás, su enseñanza habría llegado a todos de inmediato. En cambio, Cristo deseaba que su enseñanza llegara efectivamente a todos, pero de modo ordenado y mediado. Cristo enseñó a sus discípulos sin mediación, y ellos a su vez, traspasaron esa enseñanza a generaciones venideras, un proceso que hoy llamamos evangelización. En otras palabras, los sacerdotes han de enseñar como si fueran el libro viviente de Cristo. Su oficio de enseñanza, ejercido fielmente a lo largo de los siglos, asegura que cada generación reciba la fe católica y apostólica. Por supuesto, para cumplir esta misión, todos los sacerdotes deben estudiar prolongadamente en preparación para el buen ejercicio de su oficio de enseñanza. Aunque hoy frecuentemente pasa desapercibida la conexión, el sacerdocio de Tomás orientó el enfoque de su estudio de la verdad sagrada; apreciaba tanto su participación en la estructura que rige la comunicación de la verdad divina, que rechazó rotundamente las muestras de preferencia eclesiástica a las que, según las costumbres del día, el rango de su familia le habría dado derecho. El papa Clemente IV, por ejemplo, ofreció a Tomás el arzobispado de Nápoles, que el declinó (*sed recusavit recipere*)<sup>28</sup>.

Desde sus primeros años, Tomás cultivó un aprecio por la ejecución ordenada de todos los asuntos humanos. El orden de cada ámbito de su vida dejó una marca en la mente y la personalidad del joven fraile —el orden político de su tierra natal de la península italiana (disputado en su día entre el santo emperador romano y el Papa), el orden monástico observado en Montecassino y el orden conventual sostenido por Tomás y sus compañeros dominicos. De hecho, durante casi 750 años, las obras de Tomás más leídas

y más útiles para los teólogos católicos han sido los tratados donde introduce manifiestamente un orden inteligible –que no debe confundirse con la organización enciclopédica– en sus materiales teológicos. Para apreciar la magnitud del logro de Tomás, basta con atender a las deficiencias pedagógicas de las primeras etimologías, glosas, florilegios, sermones, etc., de la edad media, que constituyeron el material de la instrucción cristiana del siglo XII. Estas colecciones difíciles de manejar, incluso cuando se organizan en torno a letras del alfabeto o versículos de las Escrituras, a menudo sirvieron más para edificar que para instruir. Seguramente, el joven Tomás descubrió de primera mano los beneficios de una presentación ordenada de la verdad divina cuando se sentó en el aula de Alberto Magno (1200–1280)<sup>29</sup>. Las narraciones medievales confiables cuentan que, en la medida en que Alberto iba descubriendo los dones naturales de la mente de su corpulento estudiante italiano, profetizó el lugar que Tomás, de hecho, alcanzaría en la Iglesia: «lo llamamos el buey mudo, pero los mugidos de este buey resonarán en todo el mundo»<sup>30</sup>. A la larga, resultó que Alberto Magno le dio en el clavo.

Algunos eruditos sugieren que Tomás comenzó la práctica de escribir comentarios sobre las Sagradas Escrituras cuando estudiaba en Colonia. Si es así, Tomás, posiblemente siendo asistente de cátedra de Alberto, habría dedicado su primer esfuerzo a redactar una glosa bíblica sobre el libro de Isaías, el profeta del Antiguo Testamento estimado por su anuncio del Mesías<sup>31</sup>. Durante el curso de su vida dominica, Tomás regresó con frecuencia a la exposición de las Sagradas Escrituras. Se dice que su última composición también trató un tema del Antiguo Testamento, aunque no queda rastro del manuscrito<sup>32</sup>. Cuenta la historia que, en su lecho de muerte, Tomás explicó a los monjes atentos el significado espiritual del Cantar de los Cantares, el evocador canto de amor que, más de un siglo antes, había inspirado el misticismo nupcial de Bernardo de Claraval (m. 1153). En total, los eruditos atribuyen once comentarios, exposiciones, glosas y anotaciones bíblicas a la pluma de Tomás de Aquino<sup>33</sup>. Este conjunto de textos no se trata de los cuadernos espirituales privados de un maestro profesional, sino de una parte integral del proyecto intelectual de Tomás, quien, a medida que se desarrollaba su enseñanza, trascendería de los comentarios de las escrituras y de su exposición básica, la apostilla.

A comienzos del año escolar de 1252, Tomás se encontraba otra vez en París, «el horno donde se cocinaba el pan intelectual del mundo latino», en palabras de un agudo observador contemporáneo<sup>34</sup>. Allí comenzó su carrera formal de enseñanza bajo la guía de un dominico mayor, Elías Brunet. Como atestigua uno de sus principales trabajos sistemáticos, Tomás emprendió su carrera docente comentando las *Sentencias* de Pedro Lombardo, un erudito que se convirtió en obispo de París (donde murió alrededor de 1160)<sup>35</sup>. La costumbre universitaria estipulaba que los jóvenes profesores debían producir un comentario escrito de esta enciclopedia estándar de teología católica de mediados del siglo XII (1155-1158). Para el teólogo medieval, la producción de un comentario de las *Sentencias* se puede comparar gruesamente con la finalización de una tesis doctoral por parte del académico contemporáneo. Es difícil sobreestimar la influencia que los *Cuatro libros de las Sentencias* han ejercido sobre la historia de la

enseñanza de la teología católica. Los comentarios de las *Sentencias* fueron «las fuentes más importantes de teología sistemática [...] hasta bien entrado el siglo XVI»<sup>36</sup>. De hecho, aparecieron nuevos comentarios en el siglo XVII; por ejemplo, el de Juan Martínez de Ripalda (m. 1648). Incluso Juan Capreolo (1380–1444), primer gran comentarista del mismo Tomás, siguió el orden de las *Sentencias* en sus *Defensiones* tomistas<sup>37</sup>. Mas aún, la presentación sistemática de la doctrina católica ideada por Lombardo todavía sirve de modelo para un minucioso estudio de la doctrina católica. De acuerdo con las instrucciones oficiales proporcionadas hoy por la Iglesia Católica, los planes de estudio estándar en las escuelas de teología católica deben incluir los temas presentados por Lombardo en sus *Sentencias*.

Durante la década de 1250, las tareas de comentar y enseñar las *Sentencias* eran consideradas condiciones mínimas para la plena integración en el cuerpo de los profesionales. Como lo sugiere el mencionado servicio de protección prestado por los arqueros reales, las circunstancias en París no eran favorables para la realización pacífica del trabajo universitario de los dominicos y otros frailes mendicantes, como los seguidores de Francisco de Asís. La controversia que requirió a los servicios de protección real también ameritó una intervención del Papa, quien solicitó, aun contra la opinión pública, que las autoridades universitarias ascendieran a Tomás de Aquino a su cuerpo de profesores. Esto significaba que tendría que preparar y dar una conferencia inaugural, llamada *principium* (punto de partida), en la que los nuevos maestros exhibían su comprensión completa y arquitectónica de los materiales teológicos. Aunque apenas tenía treinta años, Tomás aceptó el desafío, sin por ello eludir las ansiedades propias que tal ejercicio generaría en un comienzo. Afortunadamente, el auxilio celestial llegó de una manera un tanto milagrosa: más tarde, Tomás confió a varios compañeros que, en respuesta a sus súplicas orantes para elegir un tema apropiado para su conferencia, se le apareció un venerable dominico mientras dormía e indicó un salmo específico sobre el cual debía hablar.

El visitante celestial, a quien la tradición identifica como el mismo santo Domingo, seleccionó un verso entre los Salmos que los dominicos habrían cantado como parte de su recitación coral del salterio. El Salmo 104, 13 dice así: «Rigans montes de superioribus suis de fructu operum tuorum satiabitur terra» (Riegas las montañas de tu palacio; por tu labor abunda la tierra). La mención de «desde lo alto» (*de superioribus*) sugirió a Tomás que el teólogo debía mirar hacia el Cielo en busca del principio de todo lo que existe y de la fuente de la sabiduría necesaria para hablar de ello. El Doctor Angélico expone el tema general en las primeras palabras de su conferencia inaugural, con una comparación entre la lluvia y las iluminaciones que fluyen de Dios.

Vemos por los sentidos que de las nubes más altas proviene la lluvia a partir de la cual los montes son regados y así pueden enviar desde sí mismo los ríos por los que la tierra saciada da frutos. De modo semejante, de las alturas de la divina sabiduría se riegan las mentes de los doctores (significados por los montes), cuyo ministerio transmite la luz de la divina sabiduría a las mentes de los oyentes<sup>38</sup>.

Al principio de su carrera, Tomás centra su atención en la unidad que caracteriza a la ciencia teológica y, más aún, en la unidad de la verdad misma. Las variadas mediaciones

que componen la comunicación de la verdad divina, incluidas las Escrituras canónicas, no conllevan su ruptura o fragmentación<sup>39</sup>. Tal como su *principium*, *Rigans montes*, procede a explicar, Dios regala una participación en la sabiduría divina mediante una multiplicidad de mediaciones, cada una de las cuales permanece sujeta a la única sabiduría divina que gobierna «desde lo alto» a todo lo que existe. Para mucha de la teología contemporánea, el *principium* de Tomás se ve «más honrado en la transgresión que en la observancia»<sup>40</sup>.

En este *principium*, que abarca, también, cómo un profesor debe instruir en temas de divinidad, Tomás explica tres razones que ameritan posicionar en las «alturas» la enseñanza sagrada que fluye de Dios<sup>41</sup>. Primero, apela al origen de la teología, que es la sabiduría divina en sí misma; segundo, a la sutileza de la materia de la que trata; tercero, a la sublimidad del fin o completitud que la enseñanza divina (*sacra doctrina*) lleva a los que la reciben<sup>42</sup>. Su explicación de los orígenes de la enseñanza sagrada que Dios confía a Cristo y a su Iglesia lleva a Tomás a hablar de las cualidades de quienes enseñan y predicán la *sacra doctrina* en palabras del propio Aquinate. Termina su discurso estipulando las cualidades deseables en aquellos que quieran recibir fructíferamente la *sacra doctrina*. Hoy, fácilmente describiríamos una conferencia inaugural de este tipo como programática. Presentada bajo la protección de los arqueros reales, *Rigans montes* establece una trayectoria, de manera muy similar al arquero que fija su arco en un objetivo; Tomás, sin duda, estaba familiarizado con el uso de flechas<sup>43</sup>. En este *principium* magisterial encontramos la razón fundamental de la unidad y el propósito tanto de su trabajo especulativo como de la tradición comentadora que le sigue. Para Tomás y sus seguidores, los teólogos crean una estructura orgánica para explicar el contenido de la verdad divina, y esa estructura revela una sabiduría que aparece a la vez contemplativa y activa. En cada uno de estos momentos, los practicantes de la *sacra doctrina* los teólogos, en sentido amplio se basan en el conocimiento de Dios de sí mismo, incluso con el objetivo de guiarse a ellos mismos y a los demás a través de esta elevada enseñanza hacia Dios. Lo que vale para el orden de la gracia también vale para el orden de la naturaleza.

En el siglo XX, uno de los mejores comentaristas modernos de Tomás de Aquino retomó la temática del *principium* cuando examinó la concepción de verdad filosófica que anima el vasto logro intelectual del dominico medieval. Reginald Garrigou-Lagrange, OP, ha señalado que «esta síntesis [tomista] es muy diferente según cómo sea concebida la potencia»<sup>44</sup>. La distinción real entre potencia y acto sirve como el corazón del legado especulativo de Santo Tomás. La potencia solo existe en relación con alguna actualidad. Y el acto limitado solo existe debido a aquel que es acto puro. Cuando Tomás pregunta si Dios es verdad, se remite al principio de la identidad de esencia y existencia en Dios. Solo el acto puro, la esencia que es existencia, permanece como la verdad suprema y original. «Porque su ser no solo está en conformidad con su intelecto, sino que es su propio acto de conocer; y su acto de conocer es la medida y la causa de todo otro ser y todo otro intelecto; y él mismo es su propio ser y su propio acto de conocimiento»<sup>45</sup>. El argumento puede parecer denso, pero la realidad que describe

resulta fácil de comprender: Dios es la medida de todas las cosas a pesar de que él no es medido por nada. Dios es acto puro; Dios es verdad.

Incluso en esta etapa temprana de su carrera, Tomás privilegia la comunicación ordenada de la verdad divina al mundo por un Dios que habla a sus criaturas. El apóstol de la verdad primero ve a Dios mediante la contemplación amorosa, para comunicar la Suprema Verdad de manera efectiva. La interpretación alegórica cristiana de la Biblia encuentra este plan de sabiduría divina ilustrado en el relato de la Escalera de Jacob donde se ven ángeles «subiendo y bajando» (Génesis 28:12). Por ejemplo, san Cesario de Arles (m. 542) enseñó que los ángeles representan apóstoles y maestros que ascienden a lo perfecto cuando predicán y descienden a lo simple cuando ofrecen instrucción<sup>46</sup>. Tomás complementa esta enseñanza afirmando que los patriarcas bíblicos, incluso antes de la ley mosaica, realizaron actos de verdadera religión en la medida en que sus ofrendas, sacrificios y holocaustos «profesan su adoración a Dios como el principio y el fin de todo»<sup>47</sup>.

En *Rigans Montes*, Tomás enseña que la dependencia de la criatura en Dios se remonta al origen más profundo de la creación, su existencia, y se extiende para incluir todo lo que las criaturas puedan conocer. La creación encuentra su perfección en su correspondencia a la verdad que mide todas las cosas. Por supuesto, solo la criatura inteligente puede elegir actuar contra la verdad. El extraordinario norte de esta lección inaugural le debe algo a la instrucción temprana de Tomás con los monjes benedictinos. Mientras todavía era un niño en el claustro de Montecassino, Tomás encontró allí un ejemplo vivo de la paz que el orden infunde en los ritmos de la vida cotidiana. Más tarde, mientras estudiaba con los dominicos, descubrió otra manifestación del orden, aquella suscitada por la adquisición estudiosa de la verdad.

Como se sugirió anteriormente, la forma de vida dominica, elegida por Tomás menos de un cuarto de siglo después de la muerte su fundador, favorece la adquisición de la verdad sagrada por la característica combinación del estudio asiduo con los ejercicios asociados a la vida monástica, especialmente el acatamiento a los consejos evangélicos y la oración común de la Liturgia de las Horas. La defensa de la verdad y la paz dispone a Tomás para descubrir y apreciar profundamente el orden sapiencial de la ciencia divina. La antifona de entrada para la Misa celebrada el 28 de enero, día de su fiesta, capta esta temática: «En medio de la asamblea le abrió la boca, y el Señor lo llenó del espíritu de sabiduría y de inteligencia, lo revistió con un vestido de gloria (Ecl 15,5)»<sup>48</sup>. Al hombre de Roccasecca le quedaban dieciocho años de vida para desarrollar las implicancias de un principio que permanece insondable excepto para Dios.

## EL ARQUERO EXPERTO

El oficio de enseñanza medieval exigía tres labores para que un profesor para cumpliera con sus responsabilidades profesionales. Cuando Tomás se unió a las filas de los maestros universitarios, estas obligaciones se habían sintetizado en el trío latino: *legere, disputare, praedicare*. Primero, el maestro debía leer (*legere*), comprometiéndolo

principalmente a la lectura y análisis de la Biblia. Cuando Tomás comenzó, a mediados del siglo XIII, la lectura de los profesores también incluía la exposición de otra literatura, como las obras de Aristóteles, que se habían hecho disponibles en latín a partir de varias fuentes y habían sido traducidas, en casi todos los casos, directamente del griego<sup>49</sup>.

Segundo, el maestro debía ser capaz de participar en los debates públicos, para disputar con otros (*disputare*). La disputa se desarrolla como un ejercicio de argumentación discursiva; no se refiere al enfrentamiento de partes en conflicto, como cuando se disputa un cargo en una cuenta de crédito. Más bien, proporciona una fórmula mediante la cual los hombres eruditos pueden explorar diferentes puntos de vista con miras a alcanzar, al final de intercambios estrictamente controlados, una determinación o conclusión sobre el asunto disputado. Alasdair MacIntyre habla de un «desacuerdo limitado» que caracteriza el método teológico de Tomás<sup>50</sup>. Tomás dedicó un tiempo considerable a entablar disputas, que para el mundo universitario medieval habrían satisfecho los mismos apetitos intelectuales que en el siglo XXI son saciados por debates televisados, blogueros y programas de entrevistas (donde lo que se dice parece ser todo menos limitado). Por supuesto, las disputas medievales se confinaron a temas serios en las ciencias sagradas, sobre las cuales, no obstante, los eruditos y los estudiantes sostuvieron una gran variedad de opiniones. La disputa, ya sea privada (entre el maestro y sus alumnos) o pública (abierta a la audiencia universitaria), proporcionaba un foro para la enseñanza. La unidad de instrucción se conoce como *quaestio*, es decir, una pregunta propuesta para discusión. A pesar de la claridad acerca de su estructura, los académicos no concuerdan sobre cómo las ocho disputas impresas de Tomás, sus cuestiones disputadas (*quaestiones disputatae*), se corresponden con las sesiones de enseñanza individuales que Tomás llevó a cabo durante sus períodos académicos.

Por último, la predicación (*praedicare*) se encontraba entre las principales obligaciones del maestro medieval. Es sabido que el ejercicio religioso de la predicación, que exigía haber recibido las órdenes sagradas, estaba íntimamente asociado con el proyecto educativo medieval, de un modo que sorprendería a los miembros de la universidad secular moderna –incluso a aquellos que todavía cuentan con un predicador universitario. La predicación en una iglesia se consideraba profesoral en cuanto que el púlpito ofrecía el lugar óptimo para la comunicación de la verdad divina. Este arreglo no surgió de un espíritu de elitismo, sino que, al contrario, generalmente se pensaba que la ignorancia del predicador no debía comprometer su autoridad.

Al igual que los otros maestros universitarios, Tomás se dedicó a estas responsabilidades profesionales. Aunque a menudo pasa desapercibido, el monje dominico cumplió su cometido mientras vivía bajo el gobierno de los monarcas franceses. Por su parte, el rey Luis IX favoreció a los dominicos con grandes beneficios que les permitieron construir los edificios que acogieron a Tomás durante su primera regencia parisina (término reservado para describir el periodo en que un maestro trabaja en un puesto universitario oficial) y nuevamente durante la segunda.

Los arqueros reales se posicionaron estratégicamente frente al priorato dominico de Saint-Jacques para algo más que garantizar el control de la muchedumbre; los revoltosos representaban la cara pública de algunos desafíos serios a la legitimidad de las nuevas órdenes mendicantes que operaban dentro del entorno universitario. El clero católico existe en dos formas de servicio a la Iglesia: un grupo debe su lealtad al obispo local y sirve las necesidades pastorales de la iglesia local; el otro grupo (monjes, frailes, etc.) puebla los diversos institutos religiosos que se han desarrollado a lo largo de los siglos. Aún en nuestros días la diferencia en los arreglos financieros que existe entre ambos grupos permanece un factor relevante para las «disputas anti-mendicantes». Los sacerdotes seculares y los clérigos administran sus propios recursos financieros y retienen la capacidad de poseer propiedades, mientras que el monje o religioso hace un voto de pobreza en el contexto de una vida común y, por lo tanto, renuncia al derecho de poseer bienes como propios. A mediados del siglo XIII, no todos en París entendieron que las órdenes mendicantes recién formadas (del latín mendigar, *mendicare*) proponían ganarse la vida pidiendo limosnas. Este modo de abastecimiento para la vida diaria supuso una desviación de la forma en que las órdenes monásticas más antiguas satisfacían sus necesidades. Tradicionalmente, los monjes, según el mandato emblemático de san Benito, *ora et labora*, dividían su tiempo entre oración y trabajo, este último destinado a generar ingresos para apoyar a la comunidad monástica.

También conviene recordar, como ha señalado M.-D. Chenu, que la universidad medieval llevaba el sello del carácter eclesiástico, de modo que todos sus recursos «dependían de un régimen de clérigos»<sup>51</sup>. No es de extrañar que los clérigos que no pertenecían a órdenes religiosas —es decir, los maestros seculares que se ganaban la vida como profesores en la Universidad de París— se preguntaran por qué los nuevos institutos de frailes mendicantes comenzaron a ocupar algunos de los puestos que tradicionalmente les habían sido reservados. ¿Por qué —deben haber preguntado estos clérigos seculares— los mendicantes no se sostienen como los monjes a través del trabajo manual? Este desconcierto, alimentado por un cierto resentimiento, explica la preocupación de santo Tomás por exponer la legitimidad de que un instituto religioso se dedique legítimamente al estudio de la verdad sagrada y, al mismo tiempo, pida la limosna de los fieles cristianos para apoyar su forma de vida. Otros factores, como el prestigio y la influencia en la sociedad civil, también colaboraron a la insatisfacción que algunos de los maestros seculares dejaron supurar hasta convertirse en una oposición abierta. En el centro de la controversia de la década de 1250 se encuentra Guillermo de Saint-Amour, un clérigo secular cuyas opiniones luditas fueron rechazadas rotundamente por el Papa. Tomás respondió a los argumentos engañosos de la retórica inflamatoria de Guillermo con su propio tratado apasionado, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* (Contra los que atacan la religión y el culto a Dios)<sup>52</sup>. El conflicto finalmente llegó a una tregua, aunque no a un acuerdo. Durante su segundo período de enseñanza, o regencia, en París, Tomás de Aquino se enfrentaría a otra ronda de oposición anti-mendicante.

G. K. Chesterton ha llamado al París de los tiempos de santo Tomás «un amanecer en el norte». El autor británico imagina que «la nueva París que dejó San Luis debe haber

sido algo blanco como los lirios y espléndido como la oriflama»<sup>53</sup>. Chesterton observa que el estilo del período gótico, cuando recién construido, debe haber parecido «un nuevo vuelo en la arquitectura, tan asombroso como las naves voladoras»<sup>54</sup>. Sin embargo, de lo que podemos inferir, Tomás de Aquino no se dejó embobar por los esplendores de la ciudad medieval de las luces. Una vez, cuando él y sus estudiantes regresaban a París, sus alumnos comentaron sobre la magnificencia de la ciudad, y uno de ellos preguntó al maestro si disfrutaría siendo su señor<sup>55</sup>. Tomás respondió, en la paráfrasis de Chesterton: «Preferiría ese manuscrito de Crisóstomo que no consigo»<sup>56</sup>.

Atendiendo a su compromiso con el estudio de las ciencias sagradas, santo Domingo envió a sus primeros seguidores a estudiar a París, y él mismo estableció fundaciones en otras ciudades universitarias de Europa: Bolonia, Palencia, Montpellier y Oxford<sup>57</sup>. Esta afinidad por las asignaciones universitarias explica la frecuente rotación entre los dominicos, entrando y saliendo rápidamente de los períodos de regencia en París. Esta práctica permitió a la Orden obtener credenciales para la mayor cantidad posible de sus miembros y, después de completar un período de tres años en París, enviar a los maestros recién acunados a otras ciudades universitarias donde la Orden de Santo Domingo, siguiendo el ejemplo de su fundador, continuó estableciendo sus prioratos. Tomás de Aquino siguió este patrón de servicio, y después de completar su trienio, dejó París para otra tarea. Sin embargo, poco antes de su partida, asistió a un capítulo general, el órgano legislativo supremo de la Orden Dominica, que se celebró en Valenciennes, en el norte de Francia.

La asistencia a esta reunión resultó en que Tomás diera forma a un plan que garantizaría la formación intelectual adecuada de los futuros miembros de la Orden Dominica. El programa contemplaba un progreso ordenado en los estudios, adaptados a las habilidades de cada dominico, y, además, diseñados para continuar durante toda la vida del miembro. Es fácil imaginar que Tomás tuvo una gran influencia en el desarrollo de este programa, sabiendo que fomentaría en sus compañeros dominicos cualidades favorables tanto para el conocimiento adquirido de la verdad sagrada como para el establecimiento de ritmos de paz evangélica. Un estudio adecuado permitiría a los dominicos cumplir su misión como atletas bien entrenados al servicio de Cristo arqueros expertos, podríamos decir.

Tomás despliega ingeniosamente una metáfora prestada del tiro con arco en su comentario a Job 42, 2: «reconozco que lo puedes todo, que ningún proyecto te resulta imposible». El Doctor Común afirma que este versículo «puede referirse a la infalibilidad de la operación divina». Luego, continúa comentando:

Por lo tanto, lo mismo que un hábil arquero dirige sus flechas para que no golpeen sino en el blanco, lo mismo ocurre cuando Dios lanza rayos como si fueran flechas contra el Leviatán o contra cualquier criatura, llegan al lugar que él quiere, según lo de Sab 5,22: «la emisión de los rayos irá directamente»<sup>58</sup>.

En síntesis, Tomás deseaba que los jóvenes dominicos se hicieran como arqueros inteligentes, cuyas flechas siempre dan en el blanco.

16. W. SHAKESPEARE, *Enrique V*, acto 4, escena 3..
17. Para una visión general de la historia de este convento, cf. B. BEAUMONT y G. BEDOUELLE, *Guide des Lieux Dominicains: France, Belgique sud, Suisse romande* (Paris: Edition Horay, 2004), 122–23.
18. Cf. N. LEMAÎTRE, *Saint Pie V* (Paris: Fayard, 1994), 168.
19. La biografía y los datos históricos de la vida de santo Tomás de Aquino dependen de la biografía más extensa y reciente, escrita por J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre. Nouvelle édition profondément remaniée et enrichie d'une bibliographie mise à jour* (Paris: Cerf, 2015). Existe una traducción en español de la versión antigua: J.-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino. Su persona y su obra*, trad. Ana Corzo Santamaría (EUNSA: Pamplona, 2002).
20. Martin GRABMANN, *The Interior Life of St. Thomas Aquinas: Presented from His Works and the Acts of His Canonization Process*, trad. Nicholas Ashenbrenner (Milwaukee, WI: Bruce Publishing, 1951), 50–52. La referencia a san Agustín está tomada de *La ciudad de Dios*, XIX, 13 donde el autor escribe «*pax omnium rerum tranquillitas ordinis*».
21. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *STh* I q.22, art. 4, ad 1.
22. Cf. ID., *STh* II-II, q. 188, art. 5.
23. Para una selección de textos en los que Tomás trata el tema de los religiosos que predicán y enseñan, cf. C. NALPATHAMKALAM, «Teaching and Preaching Orders according to St. Thomas Aquinas», en *Laval théologique et philosophique* 23/2 (1967): 269–305.
24. Para más información acerca de esta importante figura en la historia del pensamiento Occidental, véase J. A. WEISHEIPL, «The Life and Works of St. Albert the Great», en *Albertus Magnus and the Sciences: Commemorative Essays* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980), 13–52.
25. TOMÁS DE AQUINO, *STh* II-II, q. 16, art. 2, ad 3.
26. Para las posturas de Tomás sobre el sacerdocio y la Eucaristía, *STh* III, q. 67, art. 2. Cf. *STh* II-II, q. 177, art. 2: «enseñar y persuadir públicamente en la Iglesia no pertenece a los fieles, sino a los prelados».
27. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *STh* III, q. 42, art. 4.
28. V Cf. TOLOMEO DI LUCCA, *Historia ecclesiastica nova*, 22.39, en Angelico Ferrua, ed. *Sancti Thomae Aquinatis vitae fontes praecipuae* (Alba: Edizioni Domenicane, 1968), 360.
29. Para una acertada presentación del desarrollo de la ciencia teológica durante el siglo XII, cf. M.-D. CHENU, *Nature, Man, and Society in the Twelfth Century: Essays on New Theological Perspectives in the Latin West*, ed. y trad. Jerome Taylor y Lester K. Little (Chicago: University of Chicago Press, 1968), especialmente cap. 8, 270–309.
30. J.-P. TORRELL, *Aquinas's Summa: Background, Structure, and Reception*, trad. Benedict M. Guevin (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2005), 26. Otras fuentes antiguas afirman que «buey» se refiere a la corpulencia y belleza del porte físico de Tomás. Citada en J. A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*. Trad. Frank Hevia (Pamplona: EUNSA, 1994), 69.
31. Cf. *STh* II-II, q. 2, art. 7, ad 2; J. A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina* (Pamplona: EUNSA, 1994), 69. Para más información acerca de este escrito bíblico temprano, cf. J.-P. TORRELL y D. BOUTHILLIER, «Quand saint Thomas méditait sur le prophète Isaïe», en *Revue Thomiste* 90/1 (1990): 5–47.
32. J. A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, 372.
33. Véase G. EMERY, «Brief Catalogue of the Works of Saint Thomas Aquinas», en *Saint Thomas Aquinas*, vol. 1, *The Person and his Work*, J.-P. TORRELL, ed. rev. (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2005), 337–41.
34. Véase M.-D. CHENU, *Aquinas and His Role in Theology*, trad. Paul Philibert (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2002), 18.
35. Para más información sobre *Sententiae in IV libros distinctae*, véase U. G. LEINSLE, *Introduction to Scholastic Theology*, trad. Michael J. Miller (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2010), 98–102.
36. *Ibid.*, 99.
37. Cf. Juan CAPREOLO, *On the Virtues*, ed. y trad. Kevin White y Romanus Cessario (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2001).
38. TOMÁS DE AQUINO, *Principium Rigans montes*, proem., en M. Estler, «*Rigans montes*» (Ps. 104, 13). *Die Antrittsvorlesung des Thomas von Aquin in Paris 1256* (Stuttgarter biblische Beiträge, 73: Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 2015) 83-91.
39. Para un recuento iluminador de esta idea tomista, véase Francisco P. Muñiz, *The Work of Theology*, trad. John P. Reid (Washington, DC: Thomist Press, 1953).
40. W. SHAKESPEARE, *Hamlet*, acto 1, escena 4.
41. En la formulación latina lapidaria de Tomás: «Habet enim sacra doctrina altitudinem ex tribus.»

42. Para el tratado de santo Tomás sobre la *sacra doctrina*, cf. *STh* I, q. 1. Existe abundante material sobre este tema. Un interesante estudio, aunque algo olvidado, es el de T. C. O'BRIEN, «*Sacra Doctrina revisited: the context of medieval education*», en *The Thomist* 41/4 (1977): 475–509.
43. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Expositio super Iob ad litteram*, c. 41 [Leonina 226]: (Impugnat etiam homo a remotis per sagittas et lapides fundae). Para profundizar en el conocimiento que santo Tomás tenía sobre armas, cf. E. A. SYNAN, «St. Thomas Aquinas and the Profession of Arms», *Mediaeval Studies* 50/1 (1988): 404–37.
44. Reginald GARRIGOU-LAGRANGE, *La síntesis Tomista*, trad. Eugenio Melo (Buenos Aires: Desclée de Brouwer, 1946), cap. 5.
45. TOMÁS DE AQUINO, *STh* I, q. 16, art. 5.
46. «*Sermo 87: De Scala Iacob*», en Sancti Caesarii Arelatensis Sermones, ed. Germain Morin, *Corpus Christianorum, Series Latina*, vol. 103 (Turnhout: Brepols, 1953), 357–61.
47. TOMÁS DE AQUINO, *STh* I-II, q. 103, art. 1, ad 1.
48. El latín antiguo adapta las palabras de Eclesiástico 15,5: «In medio Ecclesiae aperuit os eius, et implevit eum Dominus spiritu sapientiae et intellectus; stolam gloriae induit eum.»
49. Cf. el apéndice B en R. PASNAU, ed. *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 793-97.
50. A. MACINTYRE, *Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, genealogía y tradición. Presentación de Alejandro Llano*, trad. Rogelio Rovira (Madrid: RIALP, 1992), 286.
51. M.-D. CHENU, *Toward Understanding Saint Thomas*, trans. A. M. Landry and D. Hughes (Chicago: Henry Regnery Publishing, 1964), 18.
52. Para más información, véase la investigación académica de M. C. SOMMERS, «Defense and Discovery: Brother Thomas's Contra impugnantes», en R. E. HOUSER, ed. *Laudemus viros gloriosos: Essays in Honor of Armand Maurer, CSB* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007), 184–208.
53. G. K. CHESTERTON, *Santo Tomás de Aquino*, trad. Denes Martos (La Editorial Virtual; ed. electrónica: 2010; ed. original: 1933), cap. IV.
54. *Ibid.*, 93.
55. Véase J. A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, 154.
56. CHESTERTON, *Santo Tomás de Aquino*, cap. IV.
57. Para más información, véase B. M. ASHLEY, *The Dominicans* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1990), 29. Montpellier había sido, de hecho, una ciudad universitaria desde la segunda mitad del siglo XII, aunque el papa Nicolás IV recién en 1289 otorgó el estatus de universidad propiamente tal a sus facultades.
58. TOMÁS DE AQUINO, *Expositio super Iob ad litteram*, c. 41.

## 2. FLORECIMIENTO

### EL HOMBRE DEL PAPA

La vida, obra y pensamiento de Tomás de Aquino han atraído muchísima atención académica, gracias al lugar que ocupan en la historia del pensamiento católico, y su influencia en la cultura intelectual del mundo. Especialmente desde 1879, con la publicación de una encíclica papal que recomendaba el estudio de Tomás a católicos y no-católicos, la investigación histórica sobre la vida del santo ha sacado a la luz un número considerable de detalles<sup>59</sup>. Sin embargo, aún existen lagunas. Por ejemplo, no se sabe con certeza a dónde se dirigió inmediatamente después de terminar su primera regencia en París, a fines de junio de 1259. Un consenso general entre académicos apunta hacia Italia. Un consenso adicional sugiere que, después de París, donde sea que vivía, Tomás comenzó a trabajar en otro de sus tratados sistemáticos, la *Summa Contra Gentiles*. Las múltiples teorías que los estudiosos han propuesto para explicar la inspiración detrás de la composición de este trabajo evidencian el genio del Aquinate. Uno de los eruditos que mejor conoce *la obra*, R. A. Gauthier, captura esta variedad de opiniones describiendo el tratado de cuatro partes como uno que exhibe las verdades de la fe católica promulgadas como una «sabiduría de un porte apostólico universal»<sup>60</sup>. Cualquiera que sea el motivo de la composición de esta explicación comprehensiva de las creencias y vida cristiana, el hecho es que gran parte del material se presenta de una manera útil para embarcarse en la apologética cristiana.

Los argumentos apologéticos usualmente se dirigen a aquellos que no profesan la fe católica pero, no obstante, están dispuestos a entablar una discusión sobre ella. Dentro de la Iglesia, esta práctica se remonta a los primeros sabios cristianos, como Justino Mártir (m. 165). Las personas que componen una *apología* buscan verdades que la razón natural pueda alcanzar. El gran servicio que *Summa Contra Gentiles* presta a sus lectores es la forma en que Tomás de Aquino examina las verdades que están abiertas a la investigación de la razón y «muestra por muchos argumentos que era apropiado que la revelación sobrenatural las presentara para ser creídas»<sup>61</sup>. En otras palabras, hace apologética y más. Específicamente, esta *Summa* también expone sobre verdades como la Trinidad y la encarnación, que superan la capacidad de la razón natural para explorar y demostrar. Tomás, al mismo tiempo, demuestra con claridad que la razón humana no encuentra nada repugnante en tales misterios de la fe. La *Summa Contra Gentiles* da abundante testimonio de su gran habilidad para establecer precisa y claramente la distinción entre lo natural y lo sobrenatural, entre la fe y la razón, entre la filosofía y la teología. En sus primeros tres libros, esta obra considera verdades que no exceden el alcance de la razón natural; entre ellas, la existencia y los atributos de Dios, el acto de la creación con sus efectos y la dinámica de la providencia divina. El cuarto libro investiga

las verdades divinamente reveladas: el Dios trino, Jesucristo, los siete sacramentos y las cosas finales: muerte, juicio, cielo e infierno. Así, Tomás articula lo que la razón humana puede saber acerca de Dios sin la gracia de la revelación divina y cómo estas verdades accesibles a la razón humana no contradicen las verdades sobrenaturales. En otras palabras, enseña la distinción entre razón y fe sin comprometer la interacción provechosa de una con la otra. Si bien, al pensar en santo Tomás inmediatamente se nos viene a la cabeza la *Summa theologiae*, la *Summa Contra Gentiles* todavía proporciona un valioso resumen de su enseñanza<sup>62</sup>.

Martin Grabmann ha observado con razón que no todos los teólogos poseen el talento necesario para tratar el *duplex ordo cognitionis* (doble orden de conocimiento)<sup>63</sup>. De hecho, la observación de Grabmann, aunque escrita en la década de 1920, se aplica tanto a ciertas tendencias intelectuales de finales del siglo XX y principios del XXI como a los movimientos sobrenaturales de los siglos XVII y XIX sobre los que él quiso advertir<sup>64</sup>. Después de comentar acerca de la capacidad de Tomás para hacer resonar las armonías entre los órdenes de fe y razón, filosofía y teología, Grabmann explica lo que sucede cuando los pensadores se centran solo en la fe y la teología:

En cambio, direcciones filosóficas y teológicas, que a primera vista más bien poseen el sello del sobrenaturalismo, como por ejemplo el Jansenismo, el Tradicionalismo y el Ontologismo, han conducido a la confusión de los límites de naturaleza y sobrenaturaleza, y a la confusión y disolución de lo sobrenatural<sup>65</sup>.

Al buscar la armonía entre fe y razón, Tomás no innova. Es cierto que él y Alberto Magno fueron los primeros pensadores medievales en permitir una cierta autonomía a la fe y la ciencia para que cada una pudiera perseguir sus objetivos adecuados. A su vez, ni Tomás ni Alberto dudaron jamás del vínculo orgánico que une la filosofía y la teología. En 1995, el papa san Juan Pablo II explicó el logro distintivo del pensamiento católico auténtico con respecto a la fe y la razón. «La fe», escribe el Papa, «requiere que su objeto sea comprendido con la ayuda de la razón; la razón, en el culmen de su búsqueda, admite como necesario lo que la fe le presenta»<sup>66</sup>. Con esta cita, la encíclica concluye una sección dedicada a las contribuciones de san Anselmo de Canterbury (m. 1109).

Tomás desarrolla las intuiciones de Anselmo sobre el binomio fe y razón de una manera que gobierna la teología católica hasta hoy. Uno de los mejores lugares para descubrir la originalidad de su genio es el *Comentario sobre De Trinitate de Boecio*, en las cuestiones 1-4. Armand Maurer capta un punto esencial de estas cuestiones que responde perfectamente a los principios de la ortodoxia católica:

Como ambas luces provienen del mismo Dios, la filosofía y la teología no pueden contradecirse. Más bien, están relacionados como los dones de la naturaleza y la gracia. La gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona. Del mismo modo, la luz de la fe no elimina la luz de la razón, sino que revela verdades más allá del alcance de la razón misma. La razón, por su parte, puede ayudar a la fe de varias maneras<sup>67</sup>.

El editor de este texto seminal de los escritos de santo Tomás enumera algunas de estas «varias maneras»: establecer los preámbulos de la fe (como la existencia y la unidad de Dios); probar muchas verdades sobre las criaturas que la fe presupone; y refutar las doctrinas contrarias a la fe, exponiendo su error o cuestionando su carácter

concluyente. La filosofía también puede sugerir analogías que ayudan a explicar la fe cristiana. M.-D. Chenu ha resumido el aporte de Tomás a la configuración de la teología católica moderna de la siguiente manera: «La fe en el Evangelio trae consigo el análisis racional para explicarse con claridad y para tomar plenamente en cuenta su significado en lo humano»<sup>68</sup>.

Hacia el otoño de 1261, Tomás de Aquino recibió una nueva asignación, un nuevo lugar desde el cual continuaría su servicio intelectual a la Iglesia. Puesto que los dominicos constituyen una hermandad transnacional, sus miembros en principio pueden ser asignados a cualquier parte del mundo donde se establezca la Orden. Normalmente, sin embargo, los dominicos reciben asignaciones dentro de su región geográfica o provincia de ingreso. Tomás de Aquino pertenecía a la provincia romana de la Orden. Entonces sucedió que, una vez terminado su mandato en París, Tomás se encontró en Orvieto, un pintoresco pueblo en la cima de una colina de Umbría que, por circunstancias de la época, también albergaba una residencia papal. Durante los casi mil doscientos años, desde 754 hasta 1870, en que los papas disfrutaron de la soberanía temporal sobre la península central italiana, se establecieron en distintos lugares de su reino: entre ellos, la bella ciudad de Orvieto<sup>69</sup>. Allí, Tomás asumió las obligaciones de una institución distintivamente dominica, la del lector de la casa.

Debido a su compromiso con el estudio y su convicción de que la búsqueda de la verdad sagrada brinda un camino auténtico para buscar la unión con Dios, la legislación dominica exige que cada priorato o convento designe a un miembro para que sirva como tutor o lector (*lector*) de la casa. La terminología refleja un tiempo en que los libros no estaban fácilmente disponibles para todos; entonces, para que muchos pudieran aprender de ellos, se le asignaba la lectura del texto (*legere*) a una persona. Lo más probable es que Tomás de Aquino aprovechara su designación para ayudar a sus hermanos en Orvieto a resolver los laberintos teológicos del libro de Job. Los cristianos siempre se han preguntado por qué les ocurren cosas malas a personas buenas. Tomás lidió con esta pregunta al exponer el sentido literal, no metafórico o espiritual, de este poema dramático del Antiguo Testamento.

El hecho de que Tomás ocupara este puesto en la ciudad donde también residía la curia romana llevó a que se le pidiera proveer servicios útiles al papado. Muy especialmente se los prestó al papa Urbano IV (m. 1264), que era francés y había estudiado en París, si bien antes de la llegada de Tomás<sup>70</sup>. Los asuntos del Papa eran múltiples y variados: solicitó a Tomás opiniones eruditas e investigaciones sobre temas relacionados con la dirección cotidiana de los asuntos de la Iglesia. Estas tareas incluyeron no solo temas de justicia social, como discusiones sobre la moralidad que gobierna aspectos específicos de la compra y venta, sino también lo que hoy se consideraría un trabajo ecuménico, como hacer una investigación que ayudaría al Papa a sanar la división, a la vez teológica y política, que se había desarrollado entre la Iglesia católica y las iglesias cristianas dirigidas por el patriarca de Constantinopla. Para esto último, Tomás de Aquino expuso lo que encontró que eran los errores de los teólogos

orientales, a quienes llama «los griegos», y proporcionó argumentos para apoyar las perspectivas prevalecientes de la teología latina. Su breve *Contra errores Graecorum* examina traducciones latinas de textos de las autoridades griegas sobre los cuales Tomás expresa reservas concernientes al uso de términos técnicos como *hipostasis* y *logos* pretendido por los autores. En *Contra errores Graecorum*, Tomás examina más a fondo ciertas cuestiones controvertidas, como la procesión del Espíritu Santo del Padre y del Hijo, la primacía del papado, el uso de pan sin levadura durante la Misa y los castigos del purgatorio. Si bien Tomás notó algunas de las imprecisiones teológicas que observó en las palabras y el pensamiento de los griegos, también intentó avanzar en una reconciliación doctrinal entre el Oriente y Occidente cristianos. Los avances en cerrar la brecha, sin embargo, no llegaron de inmediato; la separación, aunque mitigada por la eliminación de las excomuniones mutuas en 1964, permanece hasta el día de hoy.

Los asuntos del Papa no ocuparon todo el tiempo de Tomás. Con toda probabilidad, la *Catena aurea*, también data de este período. Esta cadena dorada de textos patrísticos, convenientemente adjuntada a los cuatro Evangelios sobre los que comentan, todavía ofrecen una lectura preparatoria beneficiosa para el predicador dominical. A mediados del siglo XIX, John Henry Newman y algunos de sus amigos del Movimiento de Oxford tradujeron esta singular obra tomista al inglés<sup>21</sup>. Tomás también dirigió su atención hacia escritos que ponen en evidencia influencias platónicas o neoplatónicas, como su *Exposición sobre De divinis nominibus*. El *Tratado Sobre los Nombres Divinos* proviene de la pluma de Pseudo-Dionisio, un neoplatónico cristiano de finales del siglo IV o V. En palabras de una autoridad que explica el propósito del autor, «el objeto de *De divinis nominibus* es mostrar que solamente unos pocos nombres pueden aplicarse a la divinidad, porque Dios está, de hecho, por encima de las nociones de «ser», «bondad» y de todas las demás»<sup>22</sup>. Solo Dios sabe completamente quién es Él. Sin embargo, esta trascendencia no implica que Dios permanezca anónimo. Por ello, Tomás defiende el nombramiento de Dios, quien vive envuelto en una oscuridad luminosa. La academia tomista moderna llega a diferentes conclusiones sobre la presencia del neoplatonismo en el pensamiento de santo Tomás<sup>23</sup>. Más allá de aquello que una evaluación exhaustiva (si fuera realizable) pudiera determinar sobre la influencia de los temas platónicos en las obras sistemáticas del Doctor Angélico, todos los estudiosos concuerdan en que la orientación filosófica básica de Tomás de Aquino debe su inspiración a Aristóteles; ninguna persona razonable cuenta a Tomás entre los platónicos. En Orvieto, Tomás también brindó asesoría a otros prelados. La residencia papal siempre ha tendido a atraer a clérigos visitantes, como lo hace hoy en Roma: los obispos se reúnen donde vive el papa. Además de satisfacer las necesidades de la curia papal, Tomás también respondió generosamente a las preguntas formuladas por varios eclesiásticos y otras autoridades, que nos llegan como cartas o «respuestas» a preguntas muy concretas; por ejemplo, cómo enfrentar a los sarracenos que se burlan de la encarnación. A lo largo de la última parte de su carrera, Tomás se tomó el tiempo de responder a varias preguntas recibidas de toda clase de personas. Unos dieciocho de estos documentos aún se conservan.

Hoy tendemos a pensar en los teólogos como atados a los ambientes estériles de las academias profesionales que se dedican a estudios religiosos. Los teólogos y los obispos a menudo se encuentran confrontados en lugar de disfrutar de la colaboración. Tomás habría reído –si no llorado– frente a nuestras circunstancias. Él, más bien, personifica la definición de teólogo eclesial<sup>74</sup>. Un ejemplo de su preferencia por la armonía entre la Iglesia y el teólogo aparece en su buena disposición hacia probar su mano en la composición litúrgica. El antes mencionado papa Urbano IV le pidió que escribiera las oraciones para la liturgia oficial de una nueva fiesta que se instituiría en honor del Santísimo Sacramento, a raíz de un milagro eucarístico que había ocurrido cerca, en Bolsena. Aunque la teología católica no considera la transubstanciación eucarística un milagro, en cuanto que las «apariencias» permanecen, la Iglesia sí reconoce los milagros que ocurren alrededor de la Eucaristía. En este caso, un párroco del siglo XIII, vacilante en su creencia en la Presencia Real, descubrió sangre fluyendo de la hostia consagrada, manchando los paños sagrados utilizadas en la Misa. Uno de ellos, el corporal, fue llevado al Papa con las marcas de sangre recién impregnadas en él<sup>75</sup>. El Oficio para la Fiesta del Corpus Christi revela un lado de santo Tomás que puede escapar fácilmente de aquellos interesados solo en sus logros especulativos. Muestran a Tomás como poeta e incluso trovador. También descubrimos en las oraciones e himnos y otras composiciones que abordan varios temas eucarísticos, expresiones concretas de la devoción religiosa de Tomás<sup>76</sup>. Era un creyente cristiano de todo corazón, además de inteligente. G. K. Chesterton captura con astucia el genio poético de Aquino cuando observa la dificultad de traducir al inglés *Lauda Sion*, un largo poema en latín que sirve como secuencia para el Corpus Christi: «¿Cómo podemos encontrar ocho cortas palabras en inglés que suplanten a «Sumit unus, sumunt mille; quantum isti, tantum ille»<sup>77</sup>? La pregunta es retórica, por supuesto, pues la respuesta aparece sin adornos: no podemos.

## MAESTRO DE GRACIA

Jean-Pierre Torrell medita sobre los logros de Tomás durante los aproximadamente cinco años que siguieron a su enseñanza en París. Llega a esta conclusión: «La soledad de su convento no tenía nada del aislamiento de una torre de marfil»<sup>78</sup>. Desafortunadamente, algunos lectores modernos consideran que lo interesante de santo Tomás se encuentra únicamente en su argumentación. Para los académicos de esta línea, los textos de Tomás ofrecen, por así decirlo, canchas para su gimnasia intelectual. O, lo que es menos deseable aún, consideran a Tomás como una contraparte interesante para el enfrentamiento dialéctico con los argumentos de otros pensadores religiosos. Es cierto que estos enfoques de torre de marfil pueden tener algún propósito útil; por ejemplo, un joven estudiante de ojos brillantes puede descubrir a un pensador que ofrece más persuasión de lo que había esperado encontrar en un teólogo católico. Sin embargo, considerar a Tomás de Aquino como un analista o dialéctico impide que quienes lo estudian capten su enseñanza sobre el Dios viviente. Debido a su capacidad de atraer a las personas a un contacto vivo con la Verdad, la Iglesia ha reconocido repetidas veces a Tomás como una guía segura para realizar estudios teológicos y filosóficos. Esta

característica práctica de los escritos de Tomás explica por qué, muy poco después de su muerte, la Iglesia lo tomó como su doctor común<sup>79</sup>. Los intelectuales perspicaces podrán descubrir significados sutiles en sus textos, pero también podrán perderse con facilidad la experiencia de su sabiduría.

El papa Urbano IV murió el 2 de octubre de 1264. Al año siguiente, aunque no puede verificarse ninguna conexión causal, los dominicos dieron una nueva asignación a Tomás de Aquino. Mientras tanto, el sucesor de Urbano, Clemente IV (m. 1268), permaneció en Umbría debido a los problemas que aún amenazaban a Roma. Tomás, sin embargo, partió hacia la Ciudad Eterna, bandidos y todo, para establecer una casa de estudio (*studium*) para jóvenes dominicos. En general, se cree que Tomás había reconocido, incluso mientras enseñaba en París, las deficiencias de la preparación de los clérigos. Aunque el sacerdocio católico ha disfrutado de dos milenios de existencia, nuestro conocimiento acerca de la educación de los sacerdotes está lejos de ser exhaustivo<sup>80</sup>. Los sacerdotes católicos, por supuesto, requieren una formación que los adentre en la ciencia teológica. Como cualquier disciplina, la teología disfruta de su propia estructura normativa; uno no descubre la unidad de las disciplinas teológicas sin algún principio que sirva para unificar los diversos elementos (o disciplinas) que compiten por la atención del teólogo. Tomás identifica el interés formal que unifica las disciplinas teológicas como *revelabilitas*, es decir, «todo lo que puede ser revelado divinamente»<sup>81</sup>. Esta precisión permite a la teología, la ciencia de la fe, un gran campo de investigación, mientras que «poder-ser-revelado» (*revelabilitas*) también sirve para evitar el proyecto reduccionista de considerar todo el aprendizaje humano como, en el análisis final, teológico.

A quienes la practican bien, la teología proporciona un punto de vista desde el cual observar el mundo. La ocupación propia de los teólogos es Dios, sobre quien pueden aprender a partir de sus criaturas y también de «lo que solo Él sabe de sí mismo y, sin embargo, revela para que otros lo compartan»<sup>82</sup>. Una fuente superior de conocimiento es inimaginable, y así Tomás descubre que el teólogo bien instruido calza en la definición de sabio. Puesto que instrumentalmente comunican la verdad divina al mundo, los clérigos deben descubrir las dimensiones sapienciales de la teología para cumplir su misión de manera adecuada. Otra complejidad resulta del hecho de que, si bien la teología se ocupa en primer lugar de cuestiones especulativas –tales como la naturaleza y la existencia de Dios, el misterio de la encarnación, y la instrumentalidad de la Iglesia y sus sacramentos– el clérigo-teólogo también debe ocuparse de cuestiones prácticas, principalmente en teología moral, pero también en áreas como administración sacramental y el campo general del trabajo pastoral. La nueva asignación de Tomás presentó un desafío significativo a sus habilidades pedagógicas. Como resultado de haber superado con éxito este desafío, la Iglesia recibió una obra maestra revisada de teología católica.

Las *Sentencias* de Pedro Lombardo hacen ostensible un intento inicial de ordenar los diversos materiales teológicos que la Edad Media temprana heredó, con cierto caos, del

primer milenio. Los comentarios a las *Sentencias*, incluido el que compuso el propio Tomás, a menudo incluían muchas cosas extrañas, argumentos inútiles, preguntas hipotéticas, etc., en su trato de las principales áreas de la teología. Aproximadamente un siglo de maestros brillantes y no tan brillantes dando conferencias sobre las *Sentencias* dejaron el trabajo de Lombardo agobiado con incrustaciones y añadidos, como percebes en el casco de un barco. No todo, por tanto, fue provechoso para entrenar clérigos, y parte de ello incluso puede haber frustrado la comprensión de la teología. Tomás cayó en cuenta de esta infeliz circunstancia y, de hecho, abandonó un intento de revisar su composición anterior<sup>83</sup>. Esto lo dejó en la búsqueda de un manual apropiado para sus clases. Como sucede incluso hoy, Tomás notó que, si quería el manual adecuado para sus estudiantes, especialmente para los estudiantes comunes y corrientes que se formaban en casas de estudio provinciales en lugar de trasladarse a ciudades universitarias, tendría que escribir el libro él mismo; y eso hizo.

Exactamente cuándo comenzó la *Summa theologiae* desconcierta incluso a los expertos en su producción literaria. Sin embargo, lo indiscutible acerca de ella se le hace evidente incluso al lector primerizo de esta obra maestra inacabada: *Summa theologiae* representa el fruto de la madurez de santo Tomás de Aquino, tanto espiritual como intelectual. La *Summa* ocupa un lugar sólido como roca en el catálogo de la literatura clásica mundial. Solo en el siglo XX, los comentaristas se han propuesto explicar, hacer sinopsis, traducir, parafrasear, esbozar y realizar cualquiera otra labor para ayudar a los lectores a descubrir la obra maestra del Doctor Angélico<sup>84</sup>. Si bien los resúmenes, manuales y guías para lectores pueden ayudar al estudiante no iniciado de santo Tomás a vislumbrar su mundo intelectual y sus logros, nada supera el esfuerzo de leer el texto en sí: *Lege Thomam* (leed a Tomás) es el estandarte para todos los pensadores tomistas correctos<sup>85</sup>.

El contenido material de la *Summa*, como sugiere su título, proporciona al lector una suma de teología. Thomas Gilby (m. 1975) da una descripción sucinta de los contenidos:

Hay tres partes, que consisten en cuestiones divididas en artículos. La primera parte, *Prima Pars* (1a), trata sobre Dios y sus criaturas procedentes de él. La segunda parte, sobre el regreso de los seres inteligentes a su fuente, se toma en dos movimientos, la *Prima Secundae* (1a2ae) sobre los actos humanos, la moral, la ley y la gracia, y la más extensa *Secunda Secundae* (2a2ae) que repite en mayor detalle el movimiento que trató sobre las virtudes. En tercer lugar, *Tertia Pars* (3a) considera a Cristo «quien como hombre es el camino de nuestro esfuerzo por Dios»<sup>86</sup>.

La exhaustividad general de la *Summa* sigue siendo una de sus características más significativas. Tomás enfatiza al comienzo de ella que este trabajo expone la *sacra doctrina* (enseñanza sagrada). *Summa theologiae* surge a partir de las preocupaciones pedagógicas con que se encontró Tomás al enseñar a jóvenes estudiantes de teología; deseaba comunicarles la verdad sobre Dios y todas las cosas en relación con Dios. Tanto la estructura como el contenido de la obra revelan el plan general de Dios para la salvación del mundo que Él creó. Los estudiantes aprenden, entonces, de *lo* que dice Tomás en la *Summa* y de *cómo* lo dice. Debido a que Dios se erige como la causa última y suprema tanto de la creación como de la redención, Tomás lo considera como una

causa eficiente en la medida en que crea, conserva y ordena providencialmente todas las cosas. También sitúa a Dios como la causa final o fin perfecto de todas las criaturas, y de la criatura humana en particular. Una manera eficaz de penetrar más hondo en aquello que Tomás logra en su *Summa* proviene de la pluma de uno de sus comentaristas barrocos, Juan de Santo Tomás, con un texto que afortunadamente existe en una traducción moderna al inglés<sup>87</sup>. Este teólogo del siglo XVII resume la estructura de la obra de esta manera: «desde Dios considerado en sí mismo y en su ser, pasamos a Dios como causa eficiente y redentora, para luego volver a Él como el objeto de la felicidad después de la resurrección gloriosa. Así es como cierra el círculo dorado de la teología»<sup>88</sup>. Entonces, desde Dios como el principio eficaz de toda la realidad, a Dios como la felicidad final de la criatura humana, hasta Dios como el Salvador que redime a la humanidad caída, la *Summa theologiae* se mantiene teológica de principio a fin. Y, lo que es más importante aún, Dios siempre está en el centro de este «círculo dorado».

Tomás probablemente enseñó la *Summa*, o partes de ella, mientras trabajaba en ordenarla. La *Summa* se delata a sí misma ostentando todos los signos de un texto destinado al uso en el aula y más allá. Desafortunadamente, Tomás nunca completó esta obra. Dejó sus escritos formales el 6 de diciembre de 1273, menos de un año antes de su muerte. La *Summa* fue terminada con un suplemento que sus discípulos reunieron a partir de sus primeros escritos. Sin embargo, pasaron varios siglos después de la muerte de Tomás antes de que la esta reemplazara a las Sentencias como el principal instrumento de instrucción en las escuelas de teología, incluso en las de la Orden Dominicana<sup>89</sup>.

En total, Tomás pasó tres años en Roma. Trabajó en muchos proyectos, incluyendo la producción de comentarios sobre Aristóteles, a partir de los cuales, se podría afirmar, aprendió a poner un *arquitecton* al servicio de la misión evangélica y la formación teológica. Si bien es indiscutible que el Doctor Angélico trabajó en textos filosóficos y, por supuesto, compuso unos doce suyos, existe una diferencia de opinión entre los estudiosos acerca de si el propio Tomás de Aquino debería ser considerado un filósofo. Una cosa parece cierta: Tomás se sentía como en casa en las disciplinas filosóficas, como lo demuestra ampliamente el distinguido trabajo intelectual de profesores como John F. Wippel. Mas aún, el profesor Wippel sigue «convencido de que existía una metafísica bien elaborada en la propia mente de [Tomás] y que puede recuperarse de sus diversos escritos»<sup>90</sup>. Dados los múltiples y diversos esfuerzos por hacer esta recuperación, especialmente los tratados filosóficos y los manuales que se han presentado a lo largo de muchos siglos como conformes a la mente de Tomás, esta convicción parece innegable<sup>91</sup>.

Mientras todavía estaba en Roma, Tomás comenzó un proyecto que muestra la sensibilidad de su persona. Debido a su importancia como maestro y escritor, los dominicos asignaron a uno de sus miembros como secretario y compañero (*socius*) de Tomás. Es fácil imaginar a Reginald de Piperno como una ayuda de campo leal, eficiente y cuidadoso para Tomás, quien incluso en vida comenzó a llamar la atención de las

multitudes. Al mismo tiempo, no parece haber ninguna razón para suponer que las habilidades intelectuales de Reginald coincidieran con las de su maestro, cuyas palabras transcribía del dictado. El pobre Reginald escribió tantas cosas que no entendía que un día, según se dice, le pidió a su maestro que escribiera un libro que pudiera entender. Este último respondió a la petición con el *Compendio de Teología para el hermano Reginald*. Desafortunadamente, Tomás no pudo completar esta obra, que planeaba organizar en torno a las tres virtudes teologales: la fe, la esperanza y la caridad. Los acontecimientos en París pudieron fin anticipado a su estadía en Italia. Para dimensionar la seriedad con la que sociedad medieval recibió estos acontecimientos –que a los observadores del siglo XXI pueden parecer simplemente otro conjunto de quejas políticas dentro de la esfera educativa– es importante recordar la integración de la religión y la vida pública que prevaleció en occidente del siglo XIII, especialmente en Francia.

La mente secular moderna mira a la religión como un compartimento de la vida humana al que algunas personas atienden más que otras. Aproximadamente desde la revolución francesa (s.XVIII), la presunción de que existe un mundo secular libre de enredos con Dios y la religión se ha convertido en una verdad de Perogrullo dentro de las democracias occidentales. Incluso los ciudadanos que se suscriben a un credo religioso tienden a considerarlo como un ejercicio privado sobre el cual las autoridades políticas laicas no toman nota o un ejercicio público al que, en el mejor de los casos, las autoridades políticas benignas otorgarán inmunidad en beneficio de la comunidad civil. Las revoluciones del siglo XVIII, tanto en Francia como en los Estados Unidos, señalan el punto de quiebre con los acuerdos previos que gobernaban las relaciones entre la Iglesia y el Estado.

## DOCTOR DE LA VERDAD

Para exponer los giros y vueltas históricas de cómo evolucionó la coexistencia entre regímenes políticos e instituciones religiosas, es necesario hacer distinciones de todo tipo. Las generalizaciones, por tanto, resultan muy difíciles de verificar. Por ejemplo, el gobierno francés, operado bajo el *laïcité* consagrado en una ley de 1905, sostiene oficialmente a algunas instituciones religiosas: en Mayotte (territorio francés de ultramar) en las Islas Comoras, el prefecto francés nombra al muftí y a los jueces Coránicos<sup>22</sup>. Este acuerdo del siglo XXI entre Iglesia y Estado, para una pequeña isla en el Océano Índico frente a la costa de Madagascar, puede parecer lejano a París de mediados del siglo XIII, o tal vez no. Cualquiera que sea el caso, los acuerdos entre el trono y el altar de la cristiandad medieval crearon una realidad cultural que, en términos prácticos, ha desaparecido en las democracias occidentales. El patrocinador de Tomás, el rey francés Luis IX, fue canonizado menos de treinta años después de su muerte en el norte de África durante una cruzada. Durante el período moderno, sin embargo, pocos líderes políticos han sido santos por la Iglesia. El beato Carlos de Austria (m. 1922) se destaca como una notable excepción, aunque murió en el exilio. Del otro lado de la

educación, en muy pocos lugares (e.g. en la ciudad-estado del Vaticano y el principado de Andorra, donde el obispo local es el copríncipe), los clérigos católicos pertenecen a una clase política distinta y privilegiada.

Aunque disfrutaban del patrocinio de soberanos y príncipes, las universidades medievales del siglo XIII revolucionaron la educación en la cristiandad. El ethos universitario no siguió el patrón de las anteriores «escuelas monásticas, donde el personal docente inspirado solo por el amor de Dios, sin prisas ni ambiciones personales, sin preocupación por los días venideros, preparó al joven monje para la lectura de la Biblia y la participación en los oficios religiosos»<sup>93</sup>. Las nuevas universidades generaron una atmósfera diferente a la del monasterio de campo. El papa Benedicto XVI advirtió esta diferencia al hablar sobre los conflictos entre el filósofo Abelardo y el monje San Bernardo de Claraval. «Ahora bien», explicó el Papa, «mientras que san Bernardo, típico representante de la teología monástica, pone el acento en la primera parte de la definición [*fides quaerens intellectum*], es decir, en la *fides* –la fe–, Abelardo, que es un escolástico, insiste en la segunda parte, es decir, en el *intellectus*, en la comprensión por medio de la razón»<sup>94</sup>. En cualquier caso, y hablando en los términos más amplios, en la segunda mitad del siglo XIII, esta tensión fe-razón estalló en París en medio de intercambios intelectuales volátiles. En esta atmósfera de conflicto, los dominicos mandaron nuevamente a Tomás de Aquino, ahora con cuarenta y tantos años, a la ciudad de las luces, donde llegó en 1268. Todo indica que los superiores de la Orden lo querían allí a toda prisa, pues organizaron que Tomás viajara de Roma a París en barco: Civitavecchia a Aigues-Mortes, luego por el Ródano a París<sup>95</sup>. Una vez allí, Tomás se encontró con tres controversias que agitaban las mentes de los parisinos del lado izquierdo del Sena –el *Quartier Latin*, llamado así a partir de la práctica de usar solo el idioma latino en las aulas de las escuelas medievales.

La primera controversia versaba sobre cómo establecer la estructura arquitectónica de la teología católica. Con pocas excepciones hasta la Alta Edad Media, la mayoría de los teólogos cristianos reconocidos se basaron en autores cristianos (o en quienes ellos asumieron que eran cristianos) al ejercer su oficio teológico. La intuición permanece sólida; la teología solo puede proceder adecuadamente con la aceptación de la revelación divina como base, por lo que el teólogo se dirige primero a aquellos que, como San Agustín, emprendieron su trabajo teológico como creyentes. No se puede confiar sin sentido crítico en los autores paganos para suministrar material de exposición teológica y, al mismo tiempo, preservar la unidad de la ciencia divina. Esto no significa que los medievales de línea agustiniana fueran ingenuos; sabían que Agustín y otros habían tomado prestado juiciosamente de filósofos, incluso de paganos como Cicerón. Sin embargo, los límites, por así decirlo, para hacer teología fueron establecidos por autores cristianos. La aparición de las traducciones latinas de Aristóteles, que habían ido surgiendo paulatinamente y alcanzaron un cierto cúlmén a mediados del siglo XIII, ocasionó el primer gran desafío a la forma prevaleciente y canonizada de hacer teología<sup>96</sup>. Un conflicto –imposible de resumir brevemente– surgió en la cristiandad. Como pone en evidencia su uso frecuente de textos patrísticos, especialmente los de San

Agustín, Tomás no rechazó los puntos de vista de los antiguos escritores cristianos. A su vez, tal como revela la enorme y exhaustiva *Summa theologiae*, Tomás reconoció que una representación exitosa de la verdad católica exigía hacer más que edificar con la belleza, inspirar mediante la luz y alentar moralmente con exhortación y ejemplo. En síntesis, optó por una teología que observara la relación entre fe y razón que había explicado en detalle durante su primer período en París cuando comentó el *De Trinitate* de Boecio.

La Iglesia reconoce el «lugar bastante especial» que ocupa Tomás en el desarrollo de una armonía entre la fe y la filosofía «por la relación dialogal que supo establecer con el pensamiento árabe y hebreo de su tiempo»<sup>97</sup>. Subyacente a este diálogo se encuentra la imponente figura de Aristóteles, cuyas citas solo en la *Summa* requieren dieciocho páginas de nueve por cinco pulgadas para indexar<sup>98</sup>. Sin embargo, los teólogos parisinos de 1268 estaban lejos anhelar el establecimiento de alguna armonía entre el pagano Aristóteles y Jesucristo. En las célebres palabras de Tertuliano, «¿Qué tienen, por tanto, en común Atenas y Jerusalén?»<sup>99</sup> Tomás, podríamos asegurar, habría respondido esta pregunta con optimismo. Chesterton sin duda lo cree; con cierta intuición confiable, el autor británico resume lo que uno puede concluir razonablemente acerca de santo Tomás y Aristóteles: «Sea o no cierto que bautizó a Aristóteles, fue realmente el padrino de Aristóteles; fue su promotor; juró que el anciano griego no haría daño, y todo el mundo creyó en su palabra»<sup>100</sup>. Ciertos teólogos contemporáneos se enfurecen frente a un comentario semejante. Mas, permanece claro e ineludible: Chesterton tiene razón.

La segunda controversia surgió de una apropiación inadecuada de algunos principios filosóficos en la vida y práctica cristiana. Las exploraciones filosóficas acerca de cosas naturales como animales, vegetales, y minerales, generalmente no provocan dificultades para la enseñanza católica. Las reflexiones filosóficas sobre el hombre, en cambio, rozan fácilmente con las convicciones cristianas sólidas que brotan de los principios de la fe o que están estrechamente vinculadas con la verdad revelada<sup>101</sup>. En el siglo XIII, una de esas reflexiones nefastas estalló en lo que se podría llamar monofisismo averroísta—la creencia de que todas las criaturas humanas comparten un solo intelecto separado—llamado así por el erudito multifacético español Ibn Rushd, conocido en el oeste latino como Averroes (m. 1198). Tomás de Aquino habla de él simplemente como «El Comentador»<sup>102</sup>. Se refería, por supuesto, al comentador de los tratados de Aristóteles, que proporcionan un buen ejemplo de todo un conjunto de literatura y enseñanzas que llegó a conocerse como Aristotelismo<sup>103</sup>.

Una figura emblemática para los aristotélicos radicales del París del siglo XIII (a veces conocidos como averroístas latinos) aparece en la persona de Siger de Brabant, quien enseñaba en artes y no en teología. Nuevamente, esta controversia no sucumbe a explicaciones cortas. Un autor plantea el delicado conflicto de los aristotélicos radicales o heterodoxos de la siguiente manera: «tienden a estar dispuestos a dudar de la inmoralidad personal como posible consecuencia de una estricta posición hilemórfica»<sup>104</sup>. Los antecedentes teóricos a esta infeliz circunstancia versan, en términos

generales, del siguiente modo: mientras el alma humana informa a un cuerpo material, el alma no puede llevar a cabo los actos propiamente inmateriales (o espirituales) de la mente necesarios para el conocimiento humano; y estos actos inmateriales, entonces, se explican apelando a un intelecto agente común ubicado en un reino más alto que aquel habitado por la raza humana. Por lo tanto, estos confundidos aristotélicos sostuvieron un monofisismo práctico que, a su vez, les imposibilitó sostener la visión cristiana del destino y la responsabilidad personal, en la medida en que los individuos serían instrumentos pasivos de una sola mente superior.

La interacción del Doctor Común con estos pensadores «radicales» demuestra su característico temple de acero. Podría haberse refugiado en los modelos antropológicos tradicionales, que enfatizan la absoluta espiritualidad sustancial del alma, pero dejan abiertas las preguntas sobre la unión de alma y cuerpo. En vez, Tomás distingue. Explica que un alma inmaterial puede usar un cuerpo material como instrumento para el conocimiento, incluso para alcanzar un conocimiento natural de Dios. En su *De unitate intellectus* (Sobre la unidad del intelecto), no escatima palabras al argumentar en contra de las posturas de Siger. Tomás hizo más que ganar una discusión; algunos sostienen que, como resultado de esta férrea defensa de la verdad sobre la psiquis humana, Siger se retractó de sus consideraciones erróneas acerca de un intelecto agente separado, ubicado por encima de las moradas humanas<sup>105</sup>.

La tercera controversia que encaró Tomás, después de su viaje por el río Ródano, surgió como el recrudecimiento de un conflicto en el que ya se había involucrado, a saber, la defensa de la vida religiosa mendicante. Las discusiones, disputas y escritos de esta segunda ronda de las disputas antimendicantes requerían que Tomás respondiera a ciertas prácticas encubiertas empleadas por los opositores de los dominicos y franciscanos para disuadir a los jóvenes de unirse a sus filas. Tomás se tomó el asunto en serio, como lo ilustran las palabras finales de sus *Contra retrahentes* (Contra los que refrenan): «Si algún hombre desea contradecir mis palabras, que no lo haga parloteando ante los niños, sino que escriba y publique sus escritos, para que las personas inteligentes puedan juzgar lo que es verdadero y puedan confutar lo que es falso por la autoridad de la Verdad»<sup>106</sup>.

Durante su segunda regencia en París, Tomás continuó con sus actividades intelectuales multiformes. Específicamente, el maestro regente produjo escritos sobre los libros de la Biblia, que, nuevamente, suman a lo largo de su vida hasta once obras basadas en libros sagrados de ambos Testamentos. Adicionalmente, condujo nuevas disputas y debates especializados en diversos temas (quodlibetales); estos permitían a la comunidad universitaria de París preguntar a un maestro cualquier cosa, filosófica o teológica, que pudiera haberlos dejado con inquietud o simplemente curiosos. La lista de obras compuestas por Tomás se completa con los comentarios a Aristóteles y las respuestas a las solicitudes de opiniones de expertos. En resumen, continuó con el trabajo de un maestro regente de París. No debería sorprendernos saber que, según la más fiel evidencia, Tomás de Aquino disfrutó de los servicios de varios secretarios a

quienes dictaba. A veces, se dice, el Doctor Angélico mantuvo ocupado hasta a cuatro secretarios a la vez<sup>107</sup>.

- 
59. Para conocer más acerca del contexto de la *Aeterni Patris* de León XIII, véase R. AUBERT, «Le Contexte Historique et les Motivations Doctrinales de L'Encyclique 'Aeterni Patris'», en *Tommaso D'Aquino nel I centenario dell'enciclica «Aeterni Patris»*, ed. Benedetto D'Amore (Rome: Società Internazionale Tommaso D'Aquino, 1981), 15–48.
60. J.-P. TORRELL, *Saint Thomas Aquinas*, vol. 1, *The Person and His Work*, trad. Robert Royal, ed. rev. (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2005), 107n49, hace referencia a la introducción de la edición Leonina de la *Summa contra Gentiles*, editada por Gauthier.
61. El comentador del siglo XVIII Bernard de Rubeis (1687–1775) fue el primero en hacer esta observación. Para más información, véase la introducción general a Tomás de Aquino de A. PEGIS, *Summa Contra Gentiles Book One: God*, trad. A. Pegis (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1975), 15–44.
62. Para una investigación reciente de la *Summa contra Gentiles*, véase B. DAVIES, *Thomas Aquinas's Summa Contra Gentiles: A Guide and Commentary* (New York: Oxford University Press, 2014).
63. Para más información, véase R. CESSARIO, «*Duplex Ordo Cognitionis*», en *Reason and the Reasons of Faith*, ed. Paul J. Griffiths y Reinhard Hütter (New York: T&T Clark, 2005), 327–38.
64. Los estudiantes del pensamiento cristiano frecuentemente citan a figuras del siglo XII tales como Karl Barth, Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar, y Karl Rahner. Véase, por ejemplo, J. MILBANK, *The Suspended Middle: Henri de Lubac and the Renewed Split in Modern Catholic Theology*, 2da ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 2014). Para una crítica de esta postura, véase S. LONG, *Natura Pura: On the Recovery of Nature in the Doctrine of Grace* (New York: Fordham University Press, 2010).
65. M. GRABMANN, *La Vida Espiritual de Santo Tomás de Aquino: expuesta según sus obras y las actas del proceso de su canonización*, trad. Octavio Nicolas Derisi (Buenos Aires, Ed. Guadalupe, 1945), 83.
66. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, n. 42, véase también las siguientes secciones (nos. 45–48) que tratan la «originalidad duradera del pensamiento de santo Tomás de Aquino.»
67. TOMÁS DE AQUINO, *Faith, Reason, and Theology: Questions I–IV of His Commentary on the De Trinitate of Boethius*, trad. Armand Maurer (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1987), xiv.
68. M.-D. CHENU, *Aquinas and His Role in Theology*, trad. Paul Philibert (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2002), 41.
69. Los Estados Pontificios, gobernados por el Papa como soberano temporal, comprendían las regiones modernas de Lacio (que incluye a Roma), Marcas, Umbría, Romaña y partes de Emilia. La residencia papal se reubicaba según las exigencias de los tiempos.
70. Nacido Jacques Pantaléon en Troyes, en la región francesa de Champaña, este pontífice emprendedor edificó la Basílica Gótica de San Urbano en el sitio de la zapatería de su padre.
71. TOMÁS DE AQUINO, *Catena Aurea: Commentary on the Four Gospels Collected out of the Works of the Fathers*, trad. John Henry Newman (Southampton: Saint Austin Press, 1997). Esta edición de cuatro tomos contiene una introducción de Aidan Nichols, OP.
72. J. A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina* (Pamplona: EUNSA, 1994), 212. Para más información, véase Bernhard Blankenhorn, *The Mystery of Union with God: Dionysian Mysticism in Albert the Great and Thomas Aquinas* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2015).
73. Para una defensa anotada de las influencias platónicas y neoplatónicas en el pensamiento de Tomás, véase C. FABRO, «Platonism, Neo-Platonism and Thomism: Convergencies and Divergencies», *New Scholasticism* 44, no. 1 (1970): 69–100.
74. Para más información, véase Congregación para la Doctrina de la Fe, 1990, Instrucción *Donum Veritatis*, Sobre la Vocación Eclesial del Teólogo.
75. Los visitantes a la catedral de Orvieto todavía pueden ver este corporal manchado de sangre.
76. Véase el ensayo de 1945 de C. de KONINCK, «This Is a Hard Saying», en *The Writings of Charles de Koninck*, vol. 2, ed. y trad. Ralph McInerney (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2009), 391–98. Para un estudio reciente de las oraciones e himnos de Tomás, véase Paul Murray, *Aquinas at Prayer: The Bible, Mysticism and Poetry* (London: Bloomsbury, 2013).
77. G. K. CHESTERTON, *Santo Tomás de Aquino*, trad. Denes Martos (La Editorial Virtual; ed. electrónica: 2010; ed. original: 1933), cap V. Chesterton, sin embargo, hace un intento de traducir la frase y, en ello, ilustra su punto: (in fn. 3): «One receives, a thousand receive; however many they, that much is he.»
78. J.-P. TORRELL, *Saint Thomas Aquinas*, 1:141.
79. Para más información, véase P. MANDONNET, «Les titres doctoraux de saint Thomas d'Aquin», *Revue Thomiste* 17, no. 1 (1909): 597–608.

80. Para un estudio informativo aunque limitado, véase K. M. COMERFORD, «What Did Early Modern Priests Read? The Library of the Seminary of Fiesole, 1646–1721,» *Libraries & Culture* 34, no. 3 (1999): 203–21.
81. TOMÁS DE AQUINO, *STh* I, q. 1, a. 3.
82. Cf. ID., *STh* I, q. 1, a. 6.
83. Véase su prefacio a la *Summa theologiae*. Menciona la repetitividad y la serie de preguntas sinsentido, ordenadas según las exigencias de los comentarios de textos, como razones para presentar este nuevo proyecto.
84. Para una explicación actualizada de la obra, véase J.-P. TORRELL, *Aquinas's Summa: Back-ground, Structure, and Reception* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2005). Para un resumen bien estructurado, véase M. DAUPHINAIS y M. LEVERING, *Knowing the Love of Christ. An Introduction to the Theology of St. Thomas Aquinas* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2002).
85. Las Constituciones dominicas (no.82) explican esta práctica: «Para desempeñar este cometido es óptimo maestro y modelo santo Tomás cuya doctrina es recomendada singularmente por la Iglesia, y la Orden la recibe como patrimonio que ejerce una influencia en la vida intelectual de los frailes y le confiere su carácter propio. Por esto, cultiven los frailes una activa comunión con los escritos y la mente de santo Tomás, y según las necesidades de los tiempos, con legítima libertad, renueven y completen su doctrina con las riquezas siempre nuevas de la sabiduría sagrada y humana.» (*Libro De Las Constituciones Y Ordenaciones De Los Frailes De La Orden De Predicadores* [Roma: Curia Generalicia, Ed. Rev. 2014], 58).
86. T. GILBY, «Appendix 1: Structure of the Summa,» en *Thomas Aquinas, Christian Theology*, ed. y trad. Thomas Gilby, vol. 1 (1a. 1) de *Summa Theologiae* (London: Blackfriars, 1964), 44.
87. Para una edición moderna, véase JUAN DE SANTO TOMÁS, *Introduction to the Summa Theologiae of Thomas Aquinas*, trad. Ralph McInerney (South Bend, IN: St. Augustine's Press, 2004); y una reseña del libro por Romanus Cessario en *Nova et Vetera* 6, no. 3 (2008): 701–3.
88. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Introduction*, 11.
89. La invención de la imprenta facilitó la difusión de la *Summa theologiae*. Para una breve explicación de su aparición gradual como manual estándar, véase J. -P. TORRELL, *Aquinas's Summa*, 86–105.
90. Véase John F. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being* (Washington, DC: Catholic University Press of America, 2000), XVII.
91. Para más discusión, véase P. PORRO, *Thomas Aquinas: A Historical and Philosophical Profile*, trad. Joseph G. Trabbic y Roger W. Nutt (Washington, DC: Catholic University Press of America, 2016).
92. Véase G. BEDOUELLE y J.-P. COSTA, *Les laïcités à la française* (París: Presses universitaires de France, 1998), 69–70.
93. M.-D. CHENU, *Toward Understanding Saint Thomas*, trad. A. M. Landry y D. Hughes (Chicago: Henry Regnery Publishing, 1964), 17.
94. BENEDICTO XVI, «Audiencia General,» Plaza de San Pedro, miércoles, 4 de noviembre del 2009.
95. J.-P. TORRELL, *Saint Thomas Aquinas*, 1:181–82.
96. Para más información sobre estudios recientes que tratan la llegada de los textos de Aristóteles al Occidente medieval, véase R. PASNAU, «The Latin Aristotle,» en *The Oxford Handbook of Aristotle*, ed. Christopher Shields (Oxford: Oxford University Press, 2012), 665–89.
97. Véase *Fides et ratio*, no. 43.
98. T. C. O'BRIEN, *General Index*, vol. 61 de *Summa Theologiae* (London: Blackfriars, 1981), 20–37.
99. TERTULIANO, 'Prescripciones' contra todas las herejías, trad. Salvador Vicastillo (Madrid: Ciudad Nueva, 2001), VII.9, 167.
100. CHESTERTON, *Santo Tomás de Aquino*, cap. IV.
101. Para un relato notable de cómo Tomás trata los grados de vida natural, véase J. F. BOYLE, *Master Thomas Aquinas and the Fullness of Life* (South Bend, IN: St. Augustine's Press, 2014), 16–40.
102. Para un comentario erudito acerca del uso de Averroes en Tomás, véase Rémi BRAGUE, *Eccentric Culture: A Theory of Western Civilization*, trad. Samuel Lester (South Bend, IN: St. Augustine's Press, 2009), 108–9.
103. Para más discusión, véase E. GRANT, *God and Reason in the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 88–89.
104. J. W. KOTERSKI, *An Introduction to Medieval Philosophy: Basic Concepts* (West Sussex: Wiley-Blackwell, 2009), 196.
105. Véase M. GRABMANN, *Interior Life*, 62–63.
106. *Contra doctrinam retrahentium a religione*, en *An Apology for the Religious Orders*, trad. John Procter (London: Sands, 1902).
107. Cf. J.-P. TORRELL, *Thomas Aquinas*, 1:241–42.

### 3. DESENLACE

#### SOLO CRISTO

Cuando Tomás dejó París en la primavera de 1272, le quedaban menos de dos años de vida terrena por delante. Respetando la costumbre, dejó instalado a su sucesor en la cátedra dominica de París, un fraile llamado Romano de Roma que moriría antes de terminar su regencia. Quizás bajo la influencia de otra cabeza real, Carlos de Anjou, hermano menor de san Luis, a Tomás le fue encargada la inauguración de un *studium* (casa de estudio) en Nápoles, ahora bajo el dominio angevino. En cualquier caso, la tesorería real le pagaría una onza de oro al mes por enseñar allí. El cambio de local no repercutió en la adhesión de santo Tomás a una forma de vida o su observancia de un patrón de trabajo. Regresó a los dominicos en Nápoles, donde había comenzado su vida religiosa. Allí, Tomás retomó aquel ritmo que le proporcionaba el tiempo suficiente para realizar tantas labores a lo largo de su vida dominica. Las composiciones eruditas fluían de su pluma y, como instrumentos, de las de sus secretarios. Estas incluyen comentarios bíblicos y el continuo trabajo en la *Summa theologiae*. También es posible observar que su residencia en Nápoles nuevamente puso a Tomás de Aquino geográficamente cerca de su familia. En varias ocasiones, se benefició de su hospitalidad y apoyo.

La lectura atenta de los documentos históricos disponibles no alberga evidencia de que Tomás haya limitado sus actividades exclusivamente a la oración, el estudio y la enseñanza. Al contrario, no hay duda de que se ocupó de asuntos francamente prácticos, tales como servir de ejecutor del testamento de un pariente, tarea que le exigió emprender negociaciones delicadas tanto con los miembros de la familia como con la corte real, ya que el pariente fallecido era noble. Además, Tomás continuó participando activamente en el gobierno político de la Orden Dominica. Su posición como maestro de teología sagrada lo autorizó a asistir tanto a reuniones provinciales como internacionales. Los estudiosos han identificado diecinueve textos de sermones que Tomás predicó, que representan, sin duda, una parte de su predicación en varios entornos pastorales. Algunos sermones están vinculados a lugares, como Milán, donde se sabe que Tomás estuvo solo de paso. De ello podemos concluir con seguridad que fue un predicador solicitado. Por otro lado, el Doctor Angélico también atendió a las pequeñas dulzuras de la vida. En una ocasión invocó la intercesión de Santa Inés, una de las primeras madres vírgenes, para obtener la curación de su dedicado compañero y escriba trabajador, Reginald de Piperno. En agradecimiento por la recuperación de su amigo de este episodio de mala salud, Tomás inició una práctica que puede sorprender a quien solo lo conozca en escritos especulativos: en la fiesta de la santa, el 21 de enero, Tomás coordinó que los dominicos sirvieran un postre o dulce especial a aquellos que compartían un refectorio o comedor común con él. Asimismo, al principio de su carrera, celebró el banquete acostumbrado

tras una instalación como maestro de teología, con fondos que había reservado especialmente para este propósito. En otras ocasiones, Tomás derramó lágrimas, sobre todo al oír ciertas piezas litúrgicas durante la celebración coral de la Liturgia de las Horas. La vastedad de su obra nos tienta a pensar que sabemos todo sobre el hombre; mas, como con cualquier santo, descubriremos solo en el cielo las dimensiones completas de su persona y genialidad.

A principios de diciembre de 1273, Tomás detuvo su producción literaria. Todavía se puede visitar la capilla medieval en Nápoles, conservada dentro de la posterior iglesia dominica del siglo XIV, donde Tomás encontró a Cristo de una manera profundamente espiritual<sup>108</sup>. *Non nisi Te*, respondió Tomás a la oferta de Cristo de una recompensa por sus escritos teológicos bien realizados. «Nada más que tú, Señor» se ha convertido en un lema para los tomistas debidamente educados, quienes no se sorprenden en absoluto al descubrir este episodio documentado al final de la vida de Tomás. En la *Summa theologiae*, Tomás afirmó directamente: «Cristo, por encima de todos los demás, es sabio y amigo»<sup>109</sup>. ¿Por quién más había trabajado tan arduamente? Las crónicas medievales y otra documentación fidedigna llevan a pensar que los últimos meses de Tomás en la tierra estuvieron marcados por ciertos problemas de salud. Sin embargo, al parecer, ninguno fue lo suficientemente serio como para evitar que comenzara un viaje hacia Lyon, Francia. Allí, el decimocuarto concilio ecuménico, el Segundo Concilio de Lyon (1272-1274), se reunía para discutir el cisma que dividía el cristianismo latino y ortodoxo, entre otros temas. Tomás trajo consigo su *Contra errores Graecorum*. En camino hacia el norte, la enfermedad lo alcanzó, y después de descansar brevemente en la casa de un pariente (donde pidió arenques frescos para comer), fue trasladado en una litera a la abadía cisterciense de Fossanova, ubicada cerca de la antigua Via Appia. Permaneció allí durante casi un mes antes de su muerte el 7 de marzo de 1274. Los monjes cistercienses, que habían mantenido este monasterio desde principios del siglo XII, aprovecharon la presencia del Doctor Angélico para solicitar su ayuda con la interpretación del Cantar de los Cantares. Desafortunadamente, como ya se mencionó, no se ha encontrado ningún manuscrito de estas conferencias desde el lecho de muerte.

## OBRADOR DE MILAGROS

Conforme a la costumbre de la época, Tomás debía ser enterrado en el lugar donde murió. Su liturgia fúnebre en Fossanova atrajo a dominicos y a dignatarios, tanto eclesiásticos como civiles. Al final de las exequias, su cuerpo fue enterrado cerca del altar principal de una iglesia de la abadía construida en el estilo gótico cisterciense<sup>110</sup>. Cada uno de estos movimientos del siglo XII, la arquitectura gótica y la orden cisterciense, encuentran su origen dentro de *la belle France*. Esta circunstancia de la divina providencia es proporcional al impacto que Tomás de Aquino tuvo en diversos movimientos intelectuales cuyos desarrollos casi siempre giraron en torno a los pensadores que trabajaban en la Universidad de París.

El miércoles 2 de mayo de 1274, las autoridades de la Universidad de París, junto con «todos los maestros en la actualidad enseñando en la facultad de artes», escribieron a los dominicos para expresar su dolor ante la noticia de la muerte de Tomás. Sostuvieron además que solo París merecía servir como lugar de entierro para él «cuya juventud fue alimentada, fomentada y educada aquí en París, que luego recibió de él a cambio el beneficio inexpresable de su enseñanza»<sup>111</sup>. Además de este conmovedor homenaje al logro intelectual de Tomás, también solicitaron algunas de sus obras, todas de naturaleza filosófica, que entendieron que estaban en su posesión cuando murió. Se ha observado, en justicia, que esta carta no menciona a la facultad de teología; más bien, fueron los filósofos y otros «artistas» quienes mostraron solicitud por las obras filosóficas de santo Tomás<sup>112</sup>. No existe registro de una respuesta de los dominicos a esta solicitud.

Como se mencionó anteriormente, la Iglesia reconoce a Tomás de Aquino como un santo: Juan XXII, uno de los papas residió en Aviñón, lo proclamó el 18 de julio de 1323. Después de su elección en Lyon, este Papa vivió en el priorato dominico en Aviñón, lo cual puede explicar la exuberancia atribuida a su elogio de Tomás: «Ha realizado tantos milagros como ha escrito artículos»<sup>113</sup>. Aunque las cifras no calzan, la Iglesia sí reconoció, en consonancia con los criterios vigentes, noventa y seis milagros atribuidos a la intercesión de Tomás de Aquino. El primero de ellos ocurrió en la iglesia de la abadía cisterciense de Fossanova, cuando un monje ciego recuperó la vista mientras rezaba en el féretro de Tomás<sup>114</sup>. La devoción a santo Tomás de Aquino permanece vehemente en la Iglesia. El papa Juan XXII designó el 7 de marzo, el día en que murió Tomás, o el día de su nacimiento a la gloria celestial (*dies natalis*), como su fiesta litúrgica, y así permaneció hasta después de las reformas del Concilio Vaticano II cuando se transfirió la fiesta al 28 de enero, el día en que las reliquias del santo llegaron a la Iglesia de los Jacobinos en Toulouse, en 1369<sup>115</sup>.

## LUZ DE LA IGLESIA

Un milagro quedó inconcluso. El aristotelismo radical continuó ganando terreno entre los maestros parisinos de las artes, a pesar de que la mayor parte de ellos había lamentado el fallecimiento de Tomás<sup>116</sup>. Los teólogos, por su parte, comenzaron a sospechar más que antes del uso de filósofos paganos, especialmente Aristóteles y Averroes, como herramientas para hacer teología cristiana. Incluso durante la vida de Tomás, en 1270, el obispo de París, Esteban Tempier, condenó trece tesis aristotélicas radicales (averroístas) explícitas. Sin embargo, esta condena parece haber dado poco resultado. Continuó aumentando la preocupación entre los teólogos de París con respecto a los errores filosóficos que, en su opinión, eran hostiles a la fe católica. Esta preocupación llamó la atención del papa, Juan XXI— él mismo autor de un manual filosófico (*Summulae logicales*)—, quien pidió un informe al obispo Tempier. Esta solicitud dio como resultado la compilación de 219 proposiciones que aparentemente, a juicio de diversos profesores de teología, merecían una condena. Entre otros efectos, esta acción, promulgada oficialmente el 7 de marzo de 1277, tres años después de la muerte

de Tomás, significaba que las tesis condenadas estaban excluidas de la instrucción en el aula bajo amenaza de pena grave. En el mismo mes, el arzobispo dominico de Canterbury, Robert Kilwardby, publicó en Oxford una lista más corta de tesis condenadas.

La lista de Oxford trajo consigo una disputa que perseguiría el legado de Tomás durante medio siglo después de su muerte. Weisheipl resume el asunto sucintamente: «Para Aquino, la presencia simultánea de muchas formas sustanciales en un único compuesto es un imposible metafísico, ya que la primera actualización de la primera materia constituye la sustancia y la esencia de las criaturas»<sup>117</sup>. Para los teólogos tradicionales, tanto dominicos como franciscanos, incluido John Pecham, el sucesor de Kilwardby, esta compleja idea filosófica afectó cómo el teólogo podría explicar que el cuerpo de Cristo, tanto cuando estaba muerto en la cruz como cuando estaba en la tumba, permanece divino. Antes de Tomás, para salvaguardar la divinidad del cuerpo de Cristo sin alma, la opinión teológica estándar postulaba la presencia de una forma corpórea para darle al cuerpo un carácter divino. Tomás, en cambio, abogó por la permanencia de la encarnación y la relación hipostática del cadáver de Cristo con su Persona divina. En otras palabras, desarrolló una explicación que no exigía el recurso metafísicamente torpe, por decir lo menos, de apelar a la presencia de más de una forma sustancial en una sola realidad. Es razonable preguntarse por qué una pregunta más bien técnica, como esta, habría generado sentimientos tan fuertes. La respuesta no radica en la preferencia filosófica sino en cierta minuciosidad teológica: los teólogos medievales se sintieron obligados a asegurar la divinidad de Cristo muerto para dar cuenta de la verdadera presencia eucarística en el caso de que los apóstoles hubieran celebrado la Misa durante el *Triduum sacrum*<sup>118</sup>.

Las condenas de 1277 han sido objeto de considerable investigación. Mientras se acercaba la canonización de Tomás en el primer medio siglo después de su muerte, aquellos, incluidos algunos dominicos desafortunados, que exploraron cualquier forma de la nueva enseñanza aristotélica, cayeron bajo sospecha. A decir verdad, aunque Tomás de Aquino no nombró sucesor, inmediatamente encontró defensores; el legado tomista los necesitaba. Hacia 1279 –es decir, poco después de las condenas en París y Oxford– el franciscano Guillermo de la Mare se encargó de corregir lo que consideraba pasajes sospechosos en los escritos del Doctor Angélico. Luego publicó una lista de estas correcciones que cualquier lector, especialmente los franciscanos, debieran observar al leer a Tomás. Guillermo llamó a su trabajo *Correctorium*. Los dominicos, en cambio, lo apodaron *Corruptorium*, entendido como un libro de corrupciones de Tomás, y nada menos que cinco jóvenes académicos dominicos respondieron a lo que obviamente consideraban una injuria a la integridad intelectual de su hermano<sup>119</sup>. Aunque dominicos y franciscanos se habían aliado anteriormente contra los maestros seculares que querían excluir a ambos de la universidad, esta feliz alianza se vino abajo frente a la cuestión de cómo los eclesiásticos debían desarrollar la teología. Los rumbos teológicos tomados por las dos órdenes mendicantes continuaron divergiendo. Claro está que Dante esperaba perpetuar la complementariedad original entre ellas cuando describe a Tomás de Aquino

y al franciscano Buenaventura de Bagnoregio en dulces intercambios: «A ensalzar a un apóstol tan perfecto [Santo Domingo] me [Buenaventura] mueve la inflamada cortesía de fray Tomás y su decir discreto, «que mueve a esta celeste compañía»<sup>120</sup>. A medida que se desarrollaron los acontecimientos, las opiniones de Tomás fueron reivindicadas. Poco después de su canonización, la condena de París de 1277 fue levantada, específicamente, de esas proposiciones «en la medida en que ellas afectan o parecen afectar la doctrina del mencionado bienaventurado Tomás»<sup>121</sup>. Oxford omitió esta formalidad como anticlimática.

---

<sup>108</sup>. En la Basilica de San Domenico Maggiore, Piazza S. Domenico Maggiore, Nápoles.

<sup>109</sup>. TOMÁS DE AQUINO, *STh* I-II, q. 108, a. 4, sed contra: «Sed Christus maxime est sapiens et amicus.»

<sup>110</sup>. Las reliquias de Tomás han sufrido varios traslados desde 1274. Actualmente residen en la Iglesia de los Jacobinos en Toulouse, donde fueron enviadas originalmente para su custodia por orden del Papa en 1369. Durante la Revolución Francesa, en 1791, las reliquias fueron puestos, nuevamente para su custodia, en la Basílica de Saint-Sernin. El 7 de marzo de 1974, el séptimo centenario de su muerte, fueron devueltas a la notablemente renovada Église des Jacobins, que sigue siendo un monumento a los logros de los arquitectos dominicos y franceses.

<sup>111</sup>. Para la traducción al inglés de este documento, véase K. FOSTER, ed., *The Life of Saint Thomas Aquinas, Biographical Documents* (Baltimore: Helicon Press, 1959), 153–57.

<sup>112</sup>. Para más información, véase J. A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina* (Pamplona: EUNSA, 1994), 378–79. Véase también K. FOSTER, *Life of Saint Thomas*, 154n7.

<sup>113</sup>. J.-P. TORRELL, *Saint Thomas Aquinas*, vol.1, *The Person and His Work*, trad. Robert Royal, ed. rev. (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2005), 321: «et quod tot fecerat miracula quod scripserat articulos.»

<sup>114</sup>. Ibid., 297. Para más reportes hagiográficos, véase J. P. Conway, *Saint Thomas Aquinas of the Order of Preachers (1225–1274): A Biographical Study of the Angelic Doctor* (London: Longmans, Green, 1911).

<sup>115</sup>. Para más información acerca del traslado de reliquias, véase servicios editoriales MSM, *The Jacobins Convent in Toulouse*, trad. Barbara Jachowicz-Davoust (Vic-en-Bigorre, France: MSM, 2009), 22–23.

<sup>116</sup>. J. A. WEISHEIPL *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, 378–91) da amplia explicación de estas controversias, que tenían cuestiones filosóficas en su centro.

<sup>117</sup>. Ibid., 384.

<sup>118</sup>. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *STh* III, q. 1, a. 4.

<sup>119</sup>. Véase J.-P. TORRELL, *Thomas Aquinas*, 1:305–8.

<sup>120</sup>. DANTE, *Paraíso*, Canto 12:106–45. trad. Bartolomé Mitre, ed. Nicolás Besio Moreno (Buenos Aires. Centro Cultural «Latium», 1992).

<sup>121</sup>. J. A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, 397.

PARTE II  
LOS TOMISTAS,  
O «LA HERENCIA DE LA VERDAD»

## 4. UN COMIENZO INCIERTO

### CONDENA Y «CORRECCIÓN»

El logro académico de Tomás de Aquino puede ser aptamente descrito como *monumental*. Los papas no tardaron en reconocer esta cualidad de su persona y obra. «Así como santo Tomás destaca entre todos los doctores por la belleza de su estilo y de su pensamiento, de la misma manera esta iglesia en Toulouse supera en belleza a todas las demás iglesias de los Hermanos Predicadores. La elegí para Santo Tomás y deseo que su cuerpo encuentre su lugar allí»<sup>122</sup>. Así declaró el papa Urbano V (m. 1370), él mismo un francés que había estudiado en la ciudad rosada dividida por el río Garona. Este sexto y penúltimo de los papas de Aviñón resolvió las antiguas disputas sobre el lugar de descanso definitivo de los restos terrenos de santo Tomás. La elección de Toulouse también honró a santo Domingo, quien, con sus primeros seguidores, tomó posesión de la capilla Saint-Romain de la ciudad en 1216<sup>123</sup>.

A excepción de un infeliz interludio después de la Revolución Francesa, cuando las reliquias de santo Tomás fueron custodiadas en otra iglesia en Toulouse, estas aún se encuentran en la iglesia donde el papa Urbano V –quien, a saber, había comenzado su vida clerical como monje benedictino– ordenó su traslado en 1369. Es cierto que el legado académico de Tomás proporciona a los historiadores un desafío más difícil que el que plantean sus restos terrenales. Sin embargo, su monumento intelectual, o, como lo llama Josef Pieper, «la herencia de la verdad» –construido por los intérpretes de Tomás desde su muerte en 1274– encuentra una representación simbólica en la iglesia dominica de Toulouse. El imponente edificio gótico, consagrado en 1385, lleva el nombre de Église des Jacobins, un apodo utilizado en Francia para la Orden de los Frailes Predicadores.

La eminente relevancia que ganó la filosofía en los entornos universitarios de Europa desde el comienzo del siglo XIII generó ansiedad entre ciertos teólogos. En resumidas cuentas, la disputa sobre formas sustanciales reveló una gran diferencia de opinión entre los pensadores cristianos acerca de cuán generosamente deberían permitir que la filosofía arroje luz sobre los contenidos de la fe por analogía<sup>124</sup>. Las opiniones del Doctor Común eran ampliamente conocidas. «Si resolvemos los problemas planteados por la fe», dijo una vez, «exclusivamente por medio de la autoridad, por supuesto que poseeremos la verdad, ¡pero con la cabeza en blanco!»<sup>125</sup> Los debates que surgieron revelaron puntos de vista divididos sobre la vasta cuestión metodológica del lugar de la filosofía y la autoridad en el desarrollo de la teología cristiana. La inquietud acerca de cuánta incidencia debería tener la filosofía en las discusiones teológicas creó un profundo escepticismo hacia la característica «audacia» de Tomás respecto a la razón humana<sup>126</sup>.

La condena de ciertas tesis, tanto en París como en Oxford en 1277, tres años después de la muerte de Tomás en Italia, generó una atmósfera reactiva en los centros intelectuales de Europa. Aunque el nombre de Tomás no aparecía en ninguna de las listas de opiniones prohibidas, aquellas personas que aún no habían congeniado con sus innovaciones en las ciencias sagradas utilizaron las condenas como una ocasión para promover sus puntos de vista recalcitrantes. Este grupo incluía principalmente a obispos locales y profesores universitarios, aunque incluso el Papa reinante, Juan XXI, impuso medidas disciplinarias para apoyar las condenas del obispo Tempier en París. Este Papa murió poco después, el 20 de mayo de 1277; aun así, su mención de filósofos y teólogos que «dogmatizan errores» parecía implicar a Tomás<sup>127</sup>. El siguiente Papa, Nicolás III (m. 1280), designó a John Pecham, un teólogo franciscano que había sido oponente de Tomás en alguna ocasión, para el arzobispado de Canterbury. Pecham continuó su defensa de la doctrina de la pluralidad de formas sustanciales e insistió en que la ortodoxia católica depende de ello. De esto se siguió, en palabras de un estudioso, «un período activo de controversia en el que el prelado franciscano disfrutó de una ventaja temporal»<sup>128</sup>.

Para comprender esta controversia en su contexto, es necesario recordar la enseñanza teológica que los opositores de Tomás temían comprometer si aceptaban la posición aristotélica sobre las formas sustanciales; esto es, a quienes sostenían que ninguna sustancia compuesta puede tener más de una forma sustancial. Algunos obispos y teólogos estaban preocupados por cómo explicar la divinidad del cadáver de Cristo. A medida que se desarrollaron los acontecimientos, el problema de Pecham lo llevó a sostener una visión menos generosa de la agilidad filosófica de Tomás. Un experto en el tema explica:

Para Pecham, esto no era simplemente un tema filosófico, sino algo que tocaba las raíces de la fe cristiana. Si el hombre tuviese sólo una forma sustancial, argumentaba, entonces el cuerpo viviente de Cristo en la cruz no podría haber sido el «mismo cuerpo» de Cristo en el sepulcro. Pecham defendía que debe haber una «forma corporal» que sea idéntica para ambos cuerpos. Él y otros afirmaban incluso que si la Misa hubiese sido celebrada mientras Cristo estaba muerto, no habría sido verdadero el decir: «este es mi cuerpo» o «esta es mi sangre, si Tomás hubiese tenido razón»<sup>129</sup>.

El arzobispo Pecham estaba persuadido de que su opinión gozaba de la autoridad de san Agustín y que cualquier otra aproximación al problema de la identidad del cadáver de Cristo conduciría a la herejía. La erudición moderna ha determinado lo contrario sobre la antigüedad de esta analogía filosófica: en realidad, la llamada doctrina de la pluralidad de formas entró en vigor en el siglo XII<sup>130</sup>. Tomás de Aquino, como hemos visto, presentó otra teoría para explicar el estado divino del cadáver de Cristo. Su propuesta, sin embargo, no implicaba herejía y, más aún, evitaba la torpeza metafísica que surge de postular dos formas sustanciales en un solo ser concreto y sustancial<sup>131</sup>. Sin embargo, Tomás fue un innovador. A fines de la década de 1270, los partidarios de cada lado de la pregunta trazaron sus líneas de batalla en torno a la cuestión filosófica de la pluralidad de formas sustanciales.

Surgieron otras confusiones sobre cómo las nuevas enseñanzas aristotélicas afectarían la práctica de la teología cristiana. Dieciséis de las tesis prohibidas en París y tres de las de Oxford reflejaban ideas encontradas, aunque considerablemente matizadas, en los escritos de Tomás<sup>132</sup>. Aun así, sus críticos intentaron medir con el mismo rasero a Tomás y a los aristotélicos radicales. En algún momento entre 1277 y 1279, el teólogo franciscano Guillermo de la Mare, que había sucedido a John Pecham en la cátedra franciscana de París, elaboró una lista de 118 tópicos de las obras de Tomás que, en su opinión, requerían una enmienda a la luz de las condenas oficiales emitidas por las autoridades eclesiásticas. La obra, el *Correctorium fratris Thomae*, prestó su nombre a una controversia y le valió a su autor el –en retrospectiva– dudoso título del primer neo-agustiniano sistemático. Debido a que se llevaron a cabo principalmente entre religiosos dominicos y franciscanos, las disputas del *Correctorium*, como ya se ha mencionado, enfrentaron entre sí a las recién establecidas órdenes mendicantes en.

Como podría sugerir el lema de su Orden, *Veritas* (Verdad), los estudiosos dominicos en Oxford, donde estalló inicialmente la controversia, no permanecieron indolentes frente a la oposición. William Hothum (m. 1298) –quien, aunque de Yorkshire y dominico, murió arzobispo de Dublín– siguió las enseñanzas de Tomás y, lo que es más importante, las defendió. Hothum, cuya carrera se dedicó en gran medida a atender los asuntos diplomáticos del rey inglés, Eduardo I (m. 1307), salió en defensa de quienes intentaron sostener las posturas de Tomás. El hecho de que un hombre de la posición de Hothum asumiera la causa de una sola forma sustancial sugiere que, incluso poco después de su muerte, un espíritu de *corpus* centrado en la enseñanza de Tomás había comenzado a desarrollarse entre al menos algunos de sus cohermanos dominicos, incluyendo los superiores. Hothum sirvió dos veces como provincial. La ocasión exacta que dio lugar a su defensa de las opiniones tomistas involucró a otro dominico inglés, Richard Knapwell (m. 1288), quien produjo uno de los «Correctoria Corruptorii». Su escrito nos llega con el título de «Quare» o «¿Por qué menosprecian las palabras de verdad?» La pregunta estaba dirigida al franciscano Guillermo de la Mare.

Como ya se ha constatado, los dominicos no estaban dispuestos a dejar impune a Guillermo de la Mare. Por el contrario, acusaron al franciscano de distorsionar el pensamiento de Tomás; tanto es así que los interlocutores dominicos de Guillermo se refirieron a su trabajo como una «corrupción» (*corruptorium*) en lugar de una corrección (*correctorium*). Knapwell fue el primero en subir al cuadrilátero. La difícil situación de este acérrimo defensor de la unicidad de la forma sustancial le valió la reprensión y la condena, incluida una excomunión temporal en Londres, que el Papa finalmente levantó. El indulto papal, sin embargo, no significó respaldo para los puntos de vista tomistas de Knapwell. Casi al contrario, el papa Nicolás IV (m. 1292), el primer Papa proveniente de las filas de los franciscanos, impuso al extenuado Knapwell un silencio perpetuo sobre las tesis controvertidas. Knapwell regresó a los dominicos en Bologna, donde, algunos rumorean, murió desquiciado como resultado del trato que había recibido. Aquellos maestros que plantearon preguntas tales como: «Si la fe acerca de la esencia de la naturaleza humana unida al Verbo requiere que planteemos una pluralidad de formas»,

jugaban con altas apuestas. Es comprensible que el estudiante de teología contemporáneo no iniciado considere tanto alboroto un poco extraño; más, no deja de ser cierto que la teología católica habría tomado un giro diferente si los teólogos agustinianos hubieran prevalecido en su intransigencia.

Los «Correctoria» continuaron apareciendo. Al menos cinco de estos textos sobreviven. El segundo proviene de la pluma de otro dominico inglés, Robert Orford, sobre quien hay poca información biográfica disponible salvo que predicó un sermón en Oxford el segundo domingo de Cuaresma en 1293. Produjo su «Sciendum» o «Debería Saberse que Thomas...», que también difería con cada una de las 118 correcciones de Guillermo de la Mare para hacer que Tomás fuera seguro para la teología agustiniana. La tercera obra de este género trata solo sesenta de las quejas de Guillermo: el *Correctorium* «Circa», o «Sobre la pregunta XII, art., 20», y proviene de la pluma del erudito parisino Juan Quidort, conocido también como Juan de París (m. 1306). Al igual que los otros dominicos involucrados en la controversia de los «Correctoria», Quidort escribió sobre una amplia variedad de temas. Su defensa directa del trabajo de Tomás contra acusaciones falsas lo sitúa dentro del creciente grupo de dominicos que pueden describirse, aunque algo anacrónicamente, como tomistas. Dada la política notoria de la época, el propio Quidort cayó bajo la sospecha de las autoridades eclesiásticas locales y, al igual que Knapwell, apeló al Papa. Quidort, sin embargo, murió a la espera de un juicio sobre su apelación; no sabemos nada acerca del estado de su salud mental. Le debemos el cuarto *Correctorium*, «Quaestione», al dominico inglés William Macclesfield (m. 1303), quien, a diferencia de sus hermanos de la orden, posiblemente murió cardenal de la Iglesia romana<sup>133</sup>. El título indica que el autor comienza su labor tratando la cuestión 12, artículo 2 de la *Summa theologiae*, «¿La esencia divina puede ser vista por el entendimiento creado a través de alguna semejanza?»<sup>134</sup>. Macclesfield defendió el punto de vista del Aquinate acerca de la espiritualidad de las sustancias separadas y del alma humana, y refutó la apreciada opinión franciscana de que tanto los ángeles como las almas humanas están compuestas de forma y «materia espiritual»<sup>135</sup>. Para explicar el estado creado tanto de los ángeles como del alma humana, «frecuentemente enfatizó que la composición de la materia y la forma no debe ser coextensiva con la de potencia y acto»<sup>136</sup>. Una quinta respuesta a Guillermo de la Mare proviene del dominico italiano Rambert dei Primadizzi (m.1308), que trabajaba en París. Su «Apologeticum veritatis contra Corruptorium» está incompleto, pero su intención sigue siendo clara: montar una apologética de la verdad contra el «Corruptorium» de Guillermo de la Mare.

¿Qué significado puede extraerse de este episodio en la historia intelectual medieval? Cinco jóvenes dominicos, sin ser maestros de universidad en ese momento, lanzaron una fuerte defensa del pensamiento de Tomás de Aquino: este hecho da para pensar. Ellos y sus desconocidos colaboradores y simpatizantes formaron el núcleo de una nueva escuela de pensamiento. Los escritos de *Correctoria* no representan una disputa académica interna entre académicos menores sin algo mejor que hacer con su tiempo, sino que revela, más bien, el nacimiento de una tradición que con razón se llama tomista,

a partir de aquellos que asumieron la defensa de las enseñanzas de Tomás. Estos jóvenes académicos no carecían de algún apoyo institucional; la Orden Dominica apoyó la enseñanza del «venerable padre Fray Thomas d'Aquino». Ya en 1278, un año después de la emisión de las condenas, el órgano supremo de gobierno de la Orden Dominica, el capítulo general, prohibió cualquier muestra de irreverencia hacia los escritos de Tomás. Los capítulos posteriores en 1279, 1286 y 1309 emitieron declaraciones que hicieron de Tomás de Aquino una autoridad reconocida dentro de la Orden<sup>137</sup>. Además, varios de los que hicieron pública su defensa de Tomás recibieron preferencias eclesiásticas. Al menos algunos de los participantes dominicos en las controversias del *Correctorium* pertenecían a la corriente política principal. Aunque algunos de estos jóvenes dominicos cayeron bajo censuras temporales, jamás conformaron una banda excéntrica de extranjeros disidentes.

## DESACUERDOS SOBRE LA AUTORIDAD DE LA ENSEÑANZA PAPAL

¿Plantearon solo temas filosóficos los primeros debates que se desarrollaron en torno a la enseñanza de Tomás de Aquino? Asimismo, ¿trataron temas que hoy, podría pensarse, resultarían principalmente interesantes para historiadores intelectuales? Pareciera que no. Primero, como se mencionó anteriormente, los tópicos filosóficos que generaron conflicto versan sobre perspectivas cambiantes sobre la naturaleza de la teología, el papel de la autoridad en el pensamiento cristiano y cómo el conocimiento humano puede alcanzar a Dios. Mas aún, las opiniones filosóficas no fueron los únicos puntos álgidos que provocaron controversia; los primeros seguidores del Doctor Angélico también retomaron preguntas que surgieron de desacuerdos teológicos. Por ejemplo, unos años después de la muerte de Tomás, el franciscano Pedro Juan de Olivi (m. en 1298) desarrolló una polémica acerca de la pobreza religiosa que abrió un nuevo frente en los conflictos entre franciscanos y dominicos. Debido a la contribución significativa de las nuevas órdenes mendicantes a la renovación de la Iglesia en los siglos XIII y XIV, sus controversias se tornaron rápidamente en motivo de preocupación para los papas. Cuando ciertos franciscanos hicieron afirmaciones insostenibles sobre los requisitos que el consejo evangélico de la pobreza impone a quienes lo profesan, se pusieron en duda a aquellos mendicantes que, por ejemplo, practicaban la pobreza individual, pero permitían la propiedad corporativa de las necesidades. Los dominicos respondieron. Así como la batalla por la unicidad de la forma estaba vinculada a las preocupaciones teológicas sobre el estado del cadáver de Cristo, las disputas sobre la práctica de la pobreza generaron comentarios sobre otra cuestión teológica, a saber, la naturaleza de la autoridad docente papal. Como dice un experto, «En una aparentemente inocente y piadosa doctrina de la pobreza, se ocultaba una pregunta explosiva de fe y autoridad»<sup>138</sup>. Como hemos visto, Tomás, por su parte, era claramente un hombre del papa, y sus primeros comentaristas se empeñaron en mantener esta fidelidad. Además de su servicio documentado a la Santa Sede, la mejor prueba del respeto de Tomás por la autoridad del ministerio petrino proviene del testimonio dado en la Primera Consulta de Canonización celebrada del 21 de julio al 18 de septiembre de 1319 en el palacio arzobispal de

Nápoles. Bartolomé de Capua, un funcionario de la corte de alto rango, testificó que en su lecho de muerte, Tomás dijo estas palabras sobre su producción intelectual: «Si he dicho algo erróneo, lo dejo todo a la corrección de la Iglesia romana»<sup>139</sup>. Además de lo anterior, es difícil imaginar que un dominico con tanto contacto con la curia papal y, en ocasiones, en servicio personal a los pontífices romanos, no entendiera el papel del Papa en el establecimiento de la enseñanza católica. Adicionalmente, a diferencia de ciertos canonistas de su época, Tomás nunca menciona la posibilidad de que un Papa pueda caer en la herejía. Más bien, cuando discute la formulación de credos que expresan las verdades fundamentales de la fe católica, Tomás atribuye al romano Pontífice un papel autoritario que, a su vez, requiere la adhesión de todos los creyentes con una «fe firme» (*inconcussa fide*). Si alguno objetara que las opiniones de Tomás sobre la infalibilidad papal no parecen tan sólidas como la enseñanza común de la Iglesia Católica después de la declaración del Primer Concilio Vaticano (1869-1870), *Dei Filius* (1870), la mejor respuesta sería señalar que las preguntas y las categorías del siglo XIX no eran suyas. «Sin embargo,» según un observador, «la respuesta que [Tomás] sí dio influyó considerablemente en las discusiones posteriores» sobre la naturaleza de los pronunciamientos papales<sup>140</sup>.

Cuando se trataba de resolver las cuestiones de la pobreza franciscana, incluso los papas encontraron su autoridad docente forzada por las disputas políticas. Por un lado, un Papa como Nicolás III (m. 1280), quien designó a John Pecham en Canterbury, tenía la intención de resolver la cuestión de la pobreza absoluta al declarar meritoria la observancia de los franciscanos de una regla que ordenaba una falta total de posesiones corporativas. Esta resolución, publicada en la bula de Nicolás, *Exiit qui seminat* (14 de agosto de 1279), favoreció la opinión del franciscano Pedro Juan de Olivi sobre las pertenencias de Cristo. Olivi había argumentado que Cristo y sus apóstoles no poseían nada. Al mismo tiempo, Olivi arremetió contra el punto de vista sostenido por Tomás: sabiendo que Judas era el tesorero de los apóstoles, no se puede afirmar que Cristo vivió en la «pobreza más alta», es decir, sin ningún tipo de propiedad. Tomás, en efecto, enseñó este hecho bastante obvio del Nuevo Testamento. En su comentario sobre Juan 12, 6, dice directamente:

Dos cosas se pueden notar aquí. Primero, que Cristo vivió de la limosna como una persona pobre: »En cuanto a mí, soy pobre y necesitado» (Salmo 39:18). En segundo lugar, no se opone a la perfección guardar limosnas en una caja de dinero. Por lo tanto, lo que leemos en Mateo (6:34), «No te preocupes por el mañana», no le prohíbe a uno ahorrar para mañana, ya que nuestro Señor hizo exactamente eso, y él es el modelo supremo de perfección<sup>141</sup>.

La bula del papa Nicolás –que no necesariamente reflejaba una postura decidida sobre el tema de la pobreza religiosa– instigó a los dominicos a reflexionar sobre la naturaleza de la autoridad de la enseñanza papal. En otras palabras, nuevamente defendieron la enseñanza de Tomás, así como sus propias prácticas establecidas, aunque sin adoptar una actitud rebelde hacia el Papa.

Durante los primeros treinta años del siglo XIV, los escritores de la tradición tomista abordaron la cuestión de la autoridad papal. Sus tratados representan, al menos, una

postura de la escuela dominica, la cual permaneció viable durante las discusiones que precedieron a la declaración solemne de la infalibilidad papal en 1870<sup>142</sup>. Al mismo tiempo, estos autores del siglo XIV desarrollaron sus puntos de vista de manera que coincidiera con la clara postura de Tomás sobre la legitimidad de una pobreza razonable que los religiosos profesos debían abrazar. En ello, volvieron a mostrar el *esprit de corps* tomista. Unos cuarenta años después de *Exiit qui seminat*, otro Papa modificó la perspectiva de la Iglesia sobre la pobreza absoluta. De hecho, Juan XXII, el mismo Papa que canonizó a Tomás –mientras se debatía activamente la cuestión de la pobreza radical en la corte papal de Aviñón– resolvió el debate sobre la pobreza a favor de la posición dominica. Su bula, *Cum inter nonnullus* (1323), pronunció que Cristo y sus apóstoles no poseían nada «erróneo y herético»<sup>143</sup>. Para los partidarios carismáticamente cargados de la tesis de la pobreza absoluta, este ejercicio de autoridad de enseñanza papal parecía revertir la aprobación previa dada por el papa Nicolás III, a pesar de que dicho pontífice claramente previó que otro Papa podría resolver la cuestión de una manera distinta. En cualquier caso, este hecho dio pie al debate sobre si un Papa puede cambiar determinaciones importantes hechas por sus predecesores.

Tres ejemplos bastan para mostrar los tipos de temperamento teológico reinantes entre los escritores tomistas nacientes. El eminente Juan de Nápoles representa a un típico dominico exitoso del siglo XIV. Comenzó su carrera docente profesional en el priorato dominico de Nápoles en 1300. Luego, recibió sus credenciales en París, antes de regresar a Nápoles como regente de estudios para los dominicos. Este distinguido maestro de teología fue el único en su rango en testificar sobre la santidad de Tomás de Aquino durante la investigación de canonización de 1319. Más tarde, Juan incluso promovió la causa de canonización en la corte papal de Aviñón. Eventualmente, pronunció allí uno de los varios panegíricos que celebraban la santidad de Tomás. A pesar de las extensas menciones literarias de la actividad profesional de Juan, no se conoce la fecha de su nacimiento ni su muerte; se estima que murió alrededor de 1350. ¿Qué permanece indiscutible? Las obras existentes de Juan de Nápoles indican que aspiraba a continuar una tradición tomista. Mucho antes de la canonización del Aquinate, Juan defendió, en París en 1316, la tesis de que la doctrina de Tomás «podría enseñarse en París respetando todas sus conclusiones»<sup>144</sup>. Al mismo tiempo, considerando que este defensor de la doctrina de Tomás puede haber pasado por alto algunos elementos de ella, Étienne Gilson pone comillas alrededor de «tomista» cuando describe a Juan como tal<sup>145</sup>. Esta calificación indica que la tradición tomista, aunque flexible entre sus primeros exponentes, se purifica a medida que se desarrolla. Los recursos que permiten este proceso de purificación –por ejemplo, el acceso a las ediciones impresas de las obras de Tomás– no estaban disponibles a principios del siglo XIV. Cualesquiera que sean los excentricismos que aparecen en sus obras, Juan de Nápoles recibió el encargo de examinar a uno de los primeros y más notorios dominicos anti-tomistas, el arribista francés Durandus de Saint-Pourçain (m.1334). Sobre la cuestión de la autoridad papal, el napolitano afirmó, después de 1324, una continuidad entre lo estipulado por las bulas de

Nicolás III y Juan XXII. En resumen, Juan de Nápoles se enfrentó a la pobreza radical franciscana y desestimó las afirmaciones de la aprobación de la Iglesia.

Otro dominico que ocupó varios cargos importantes en la Orden ilustra el pensamiento tomista de Francia. Hervaeus Natalis (de Nédélec) murió en Narbona poco después de la canonización de Tomás en 1323. Sin embargo, al principio de su carrera académica, Natalis defendió, quizás por primera vez, la educación corporativa que Tomás legó a las generaciones venideras; Natalis llamó a su trabajo, «*Defensio doctrinae fratris Thomae*»<sup>146</sup>. Natalis, quien ostenta el título de *Doctor Rarus*, escribió al menos cuarenta tratados de diversos temas. Sus varios cargos administrativos lo pusieron en contacto con importantes controversias de la época, incluida la supervisión del escrutinio minucioso al que los dominicos sometieron a su propio rebelde nominalista, Durandus de Saint-Pourçain. Después de la emisión de la bula del papa Nicolás, Hervaeus Natalis compuso un *De potestate papae* (1317-1318) que ofreció una visión representativa de los dominicos sobre los poderes papales. Para justificar el extraño e informal comentario papal sobre la posesión corporativa, Natalis distingue entre el Papa como una persona «pública» y como «privada». Expresó, además, la opinión de que ciertas condiciones, que no especificó, debían cumplirse para que un Papa pudiera emitir una determinación vinculante. Esta mentalidad surgió en un tiempo en que la Santa Sede servía como tribunal de última instancia para arbitrar las opiniones conflictivas que surgen fácilmente con el ejercicio desenfrenado de la teología dialéctica. Ninguna persona individual era capaz de mantenerse al día con todas las novedades. Es posible interpretar la posición dominica de Natalis como un esfuerzo por establecer la autoridad papal como el control final del escepticismo. Póstumamente, su trabajo desempeñó un papel importante en la controversia desencadenada por la apelación de los franciscanos partidarios de la pobreza absoluta al emperador del Sacro Imperio Romano, Luis IV –llamado el bávaro–, contra la determinación del papa Juan XXII. *La Apelación de Sachsenhausen* (1324) argumentó que lo que un Papa define en fe y moral «no puede ser puesto en duda por ningún sucesor»<sup>147</sup>. Si esta apelación hubiera resultado exitosa, cosa que no sucedió, los promotores de la pobreza absoluta habrían recuperado su aprobación papal; también habrían dejado a la Iglesia en un serio aprieto.

El siglo XIV marca el comienzo de un período de tiempos inciertos que dejó a los pensadores serios con un desafío intimidante: se vieron obligados a encontrar formas de responder «la pregunta sobre el fundamento y la certeza de las declaraciones teológicas y, por lo tanto, de nuestro conocimiento de la salvación»<sup>148</sup>. Los dominicos nunca rehuyeron del desafío. Un tercer portador de la visión dominica sobre la autoridad papal aparece en la persona de Pedro de Palude (m. 1342), quien desempeñó los muchos roles públicos que recayeron sobre los dominicos durante este período. Era un erudito, un diplomático y un funcionario curial que se unió a Juan de Nápoles y a Hervaeus Natalis en la comisión creada para juzgar las tesis nominalistas de Durandus. Si se tiene en cuenta la purificación del pensamiento que requiere el desarrollo de la tradición tomista, Pedro se encuentra entre aquellos que privilegian las opiniones de Tomás, aunque pueda parecer menos informado sobre algunas de ellas. En cualquier caso, el conciliador Pedro

abogó por la continuidad entre las dos bulas papales –que, *prima facie*, parecían contradecirse entre sí– sobre qué régimen de propiedad admite el auténtico ejercicio de la pobreza. Para respaldar su afirmación, cita el consejo que el papa Juan XXII recibió de sus asesores como motivos para atribuir más autoridad a su bula que a la de Nicolás III. Aunque los diversos dominicos notorios que abordaron la cuestión de la autoridad docente papal exhiben diferencias mínimas en su trato de ella –siendo que, entre pensadores de menos matices, la cuestión podía orientarse hacia privilegiar a los asesores de los papas o incluso a un consejo de la Iglesia por sobre un Papa–, ellos mismos muestran unanimidad en su deseo de mantener sus convicciones dominicas y tomistas sobre cómo los religiosos mendicantes deben observar su voto de pobreza.

## UN TIEMPO EN BARBECHO

Esta selección de las primeras controversias tomistas deja sin mencionar a las otras personas y lugares donde el logro de Tomás encontró propagadores e intérpretes. Además de los dominicos en Inglaterra, Francia e Italia, *A Catalogue of Thomists*, referencia estándar para identificar autores tomistas, enumera algunos dominicos del siglo XIII en Alemania, España y Escandinavia que escribieron obras tomistas<sup>149</sup>. Tomás incluso encontró un seguidor entre el clero secular, llamado Pedro de Auvernia (m. 1304), cuyo gran corpus filosófico lo señala como participante activo en las discusiones filosóficas que continuaron después de 1274. Tal como lo confirma cualquier historia estándar de la Edad Media, otros movimientos intelectuales continuaron o arraigaron durante las décadas que siguieron a la muerte de Tomás. Aún así, a lo largo del siglo XIV, aparecen autores dominicos tomistas en Armenia, Bohemia y Polonia, además de los países ya citados. Otros autores, incluidos los extraídos de monjes benedictinos y ermitaños agustinos, aparecen en Europa, Bizancio y otros lugares. De hecho, algunos de los representantes importantes de la tradición tomista se encuentran fuera de Europa; Maximus Planudes (m. 1310), Gregorio Akindynos (m. 1348), Demetrios Kydones (m. 1398) y Prócoro Kydones (m. c. 1369; hermano monje de Demetrios) produjeron traducciones al griego de algunas de las obras de Tomás, incluida la *Summa Theologiae*. La influencia que Tomás ejerció sobre Demetrios lo llevó a entrar en comunión plena con la Santa Sede, mientras que su hermano menor murió monje, aunque excomulgado por el patriarca griego por su reacción polémica al Palamismo. Esta amonestación se comprende perfectamente al considerar la afinidad de Prócoro con la «audacia de la razón» de Tomás<sup>150</sup>.

Mientras los dominicos defendían las posturas de Tomás en una variedad de circunstancias durante las décadas que siguieron a su muerte, otro movimiento intelectual se estaba formando entre los mendicantes. Los eruditos franciscanos Juan Duns Escoto (m. 1308) y Guillermo de Ockham (m. 1347) iniciaron un estilo de pensamiento (representado de manera diferente en cada uno) que atrajo a seguidores, especialmente entre sus compañeros franciscanos<sup>151</sup>. Escoto dialoga frecuentemente con tomistas; Tomás de Sutton (m. c. 1315), de la escuela tomista inglesa temprana en

Oxford, puede considerarse entre los primeros intérpretes de Tomás en disputar las opiniones de Escoto. Por otro lado, Ockham cayó bajo sospecha del papado de Aviñón porque se puso del lado de los franciscanos que defendían la pobreza absoluta. El papa Juan XXII excomulgó a Ockham poco después de que el filósofo franciscano buscara refugio en la corte del emperador Luis de Baviera. Algunos han visto en esta huida un momento simbólico que marca el final de un período en la civilización occidental.

Cuando Guillermo de Ockham huyó del claustro minoritario a la corte imperial alemana... recorrió el mismo camino, en sentido inverso, que trazó Casiodoro cuando en los comienzos de la era abandonó su cargo político en la corte del rey gótico y se retiró al claustro<sup>152</sup>.

Casiodoro (m. 585), un socio de Boecio, el «primer escolástico», representa simbólicamente el nuevo nacimiento de la enseñanza que los monasterios cristianos hicieron posible en Occidente<sup>153</sup>. Se estableció en Vivarium, la escuela monacal que incluía un monasterio cenobítico y un refugio para aquellos que deseaban una vida más solitaria. La desobediencia de Ockham marca el comienzo de una tensión recrudecida entre las autoridades civiles y religiosas.

En octubre de 1347, la Peste Negra llegó a Europa. La propagación incontrolada de la enfermedad causó estragos en los siete años siguientes. A pedido del rey francés Felipe VI, cuarenta y nueve maestros médicos de la universidad parisina, en un documento conocido como el *Consilium* de París, dilucidaron explicaciones sobre la causa de esta plaga, extraídas de las autoridades medievales y antiguas. También se preguntaron si alguna vez se conocerían las verdaderas causas<sup>154</sup>. A diferencia de estas especulaciones, los efectos de la peste, en cambio, fueron dolorosamente evidentes. Las estimaciones varían, pero murieron decenas de millones de personas, probablemente alrededor de un tercio de la población europea. Es difícil estimar la agitación social que causó la Peste Negra, especialmente en Italia y Francia. Ni siquiera había suficientes sacerdotes para administrar los sacramentos, como informa un testigo contemporáneo<sup>155</sup>. La guerra también afectó la vida en Francia e Inglaterra; la Guerra de los Cien Años, una serie de batallas entre Francia e Inglaterra, continuó hasta mediados del siglo XV. El rey francés Felipe VI se enfrentó al rey inglés Eduardo III en Crecy, en el norte de Francia, el 26 de agosto de 1346. Los arqueros ingleses de arco largo, como celebra *Enrique V* de Shakespeare, lograron una victoria. Cuando Felipe VI murió en 1350, sus vísceras encontrarían un lugar de entierro, según la costumbre de la época, en el convento dominico de Saint Jacques en París. El conflicto bélico entre Inglaterra y Francia, que eventualmente, en 1431, atraparía a Juana de Arco, continuó durante casi cien años.

---

<sup>122</sup>. «Discours du Cardinal Jean Guyot» en «Vile centenaire de saint Thomas d'Aquin et restauration de l'église des Jacobins,» ed. BUREAU DE L'ASSOCIATION DU CENTENAIRE DE SAINT THOMAS D'AQUIN (Toulouse, 1976), 25; para más información, véase É. DELARUELLE, «La translation des reliques de saint Thomas d'Aquin à Toulouse (1369) et la politique universitaire d'Urban V,» *Bulletin de littérature ecclésiastique* 56, no. 3 (1955): 129–46.

<sup>123</sup>. Para más información, véase M.-H. Vicaire, *Histoire de Saint Dominique*, vol.1, *Un Homme Évangélique* (París: Les Éditions du Cerf, 1982), 341. El autor enfatiza que esta elección asoció a los dominicos con el desarrollo urbano y los movimientos educativos del período. Véase también M. H. VICAIRE, *Histoire de Saint Dominique*, vol.2, *Au Coeur de l'Église* (París: Les Éditions du Cerf, 1982), 57–58.

<sup>124</sup>. Véase TOMÁS DE AQUINO, *De Trinitate* q. 2, art. 3, resp.

125. TOMÁS DE AQUINO, Quodlibetal Question IV, art. 6, citado en M.-D. CHENU, *Aquinas and His Role in Theology*, trad. Paul Philibert (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2002), 26.
126. El término proviene del papa JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, no. 48: «A la *parresía* de la fe debe corresponder la audacia de la razón.
127. J. A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1983), 382.
128. F. J. ROENSCH, *Early Thomistic School* (Dubuque, IA: Priory Press, 1964), 14–15.
129. J. A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, 332–333.
130. Véase D. A. CALLUS, «The Origins of the Problem of the Unicity of Form,» en *The Dignity of Science: Studies in the Philosophy of Science Presented to William Humbert Kane, O.P.*, ed. James A. Weisheipl (Washington, DC: Thomist Press, 1961), 121–49.
131. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *STh* III, q. 76, art. 1, ad 1.
132. Para una lista de ellas, véase J. A. Weisheipl, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, 382–83.
133. El papa Benedicto XI nombró a Macclesfield, quizás ya fallecido en Inglaterra, cardenal titular de Santa Sabina (el cuartel general de los Dominicos en Roma) el 18 de diciembre de 1303.
134. Para una explicación sucinta de cómo el alma separada ve a Dios, véase TOMÁS DE AQUINO, *Knowing and Naming God*, ed. y trad. Herbert McCabe, vol.3 (1a.12–13) de *Summa Theologiae* (London:Blackfriars, 1964), xix–xx.
135. Que el alma humana está compuesta de una forma y una «materia espiritual similar a la de los ángeles» deriva de la enseñanza de san Buenaventura. Véase A. MAURER, *Medieval Philosophy: A History of Philosophy* (New York: Random House, 1962), 143–44.
136. F. ROENSCH, *Early Thomistic School*, 221; para un panorama general de los argumentos de Macclesfield, véase *ibid.*, 218–23.
137. Para un breve recuento, véase J. A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, 389–90.
138. U. HORST, *The Dominicans and the Pope: Papal Teaching Authority in the Medieval and Early Modern Thomist Tradition*, trad. James D. Mixson (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006), 28.
139. Para el texto completo y más información, véase K. FOSTER, ed., *The Life of Saint Thomas Aquinas: Biographical Documents* (Baltimore: Helicon Press, 1959), 110
140. U. HORST, *Dominicans and the Pope*, 20.
141. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al Evangelio de Juan: Chapters 6–12*, trad. Fabian R. Larcher y J. A. Weisheipl (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2010), 266, no. 1604. Véase también TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al Evangelio de Juan: Capítulos 13–21*, trad. Fabian R. Larcher y J. A. Weisheipl (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2010), 33–34, no.1821: «Some might also wonder why our Lord had a purse, since he told his disciples, ‘Carry no purse, no bag, no sandals’ (Lk 10:4)... We could say that when he told them to take nothing on their way, he was referring to individual preachers and apostles, who should carry nothing when they went to preach. But it did not refer to the entire group which would need something for themselves and for the poor.»
142. Véase U. HORST, *Dominicans and the Pope*, 3: «The intervention in the First Vatican Council of the Dominican cardinal Filippo Maria Guidi, who criticized a papal infallibility without certain conditions, was the last attempt to orient the discussion of the late medieval and early modern theologians of the cardinal’s order.»
143. *Ibid.*, 29.
144. K. FOSTER, *Life of Saint Thomas Aquinas*, 4.
145. É. GILSON, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (New York: Random House, 1955), 748
146. Para mayor información acerca de «The Defense of the Doctrine of Brother Thomas,» véase *Thomisten lexikon*, ed. David Berger y Jörgen Vijgen (Bonn: Verlag Nova et Vetera, 2006), 266–73. Este importante lexicón ofrece datos biográficos y bibliográficos de muchos tomistas.
147. U. HORST, *Dominicans and the Pope*, 29.
148. U. G. LEINSLE, *Introduction to Scholastic Theology*, trad. Michael J. Miller (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2010), 182.
149. L. A. KENNEDY, *A Catalogue of Thomists, 1270–1900* (Houston: Center for Thomistic Studies, 1987), 35–38.
150. Para más discusión acerca de esta figura bizantina y otras similares, véase M. PLESTED, *Orthodox Readings of Aquinas* (Oxford: Oxford University Press, 2012).
151. Para una breve observación, incluyendo relatos de Escoto y Ockham, véase K. B. OSBORNE, ed., *The History of Franciscan Theology* (St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute, 1994).
152. J. PIEPER, *Scholasticism: Personalities and Problems of Medieval Philosophy*, trad. Richard Winston y Clara Winston (New York: McGraw-Hill, 1964), 155.

153. Véase R. CESSARIO, «Boethius, Christ, and the New Order,» en *New Directions in Boethian Studies*, ed. Noel Harold Kaylor Jr. y Philip Edward Phillips, *Studies in Medieval Culture* 45 (Kalamazoo, MI: Medieval Institute Publications, 2007), 157–68.
154. Para más discusión, véase F. M. GETZ, «Black Death and the Silver Lining: Meaning, Continuity, and Revolutionary Change in Histories of Medieval Plague,» *Journal of the History of Biology* 24 (1991), 270.
155. *Ibid.*, 269.

## 5. IDENTIDAD Y DEFENSA

### COALESCENCIA TOMISTA

Algunos de los primeros intérpretes de Tomás exhibieron una comprensión más completa de su pensamiento que otros. Una de estas figuras tomistas minuciosas aparece en la persona de Guillaume Pierre Godin (m. 1336). Oriundo de la región francesa de Gascuña, Godin personifica el «hombre para todas las estaciones» que encarnaban dominicos anteriores a él, como William Hothum y Juan de Nápoles. En otras palabras, Godin sirvió tanto a la Orden Dominica como a la Iglesia en una variedad de capacidades oficiales. Notablemente, ejecutó con éxito las distintas misiones eclesiástico-políticas que le fueron confiadas por varios papas, dando como resultado un nuevo prestigio dentro de la jerarquía. Este tomista dominico murió siendo el cardenal obispo de Sabina, una de las siete diócesis suburbicarias de Roma con especial importancia dentro del Colegio de Cardenales, de las cuales Godin fue nombrado decano en 1323. Sin embargo, como lo estipuló en su último testamento, Godin huyó de la sepultura en Roma o Aviñón papal y, en su lugar, eligió la iglesia dominica de Toulouse para su lugar de entierro. Según la opinión generalizada, los escritos de Godin muestran que permanece fiel, sin reticencia, a las enseñanzas de Tomás. La fidelidad de Godin aparece concretamente en su *Lectura Thomasina*, producida durante la década de 1290, y en varios tratados filosóficos que se enfrentan a temas como la unicidad del intelecto, la eternidad del mundo y el principio de individuación. Durante su regencia en París, alrededor de 1305, Godin disputó cara a cara con el franciscano Juan Duns Escoto sobre el principio de individuación, es decir, cómo distinguir una cosa de otras dentro de la misma clase o especie. Los tomistas y los escotistas aún resuelven de manera diferente el enigma de la individuación –un hecho de la vida que, aunque patente en la observación sensible, permanece más fácil de observar que de explicar.

Otros seguidores de Tomás entablaron serias disputas fuera del aula universitaria. Por ejemplo, uno de los biógrafos de Tomás, Bernardo Guidoni (m. 1331), defendió la ortodoxia católica contra los herejes. De hecho, Guidoni sigue siendo ampliamente conocido por el público general por su trabajo con la Inquisición, principalmente gracias a la novela *El nombre de la rosa* de Umberto Eco. La producción literaria de Guidoni no solo incluye manuales para juzgar herejías y otras desviaciones, como la brujería y la adivinación, sino que también escribió crónicas –es decir, narrativas históricas– sobre instituciones católicas, incluido el papado. Este dominico letrado, quien murió obispo en Francia, también era un tomista cultivado, y en 1323 fue autor de una *Vita Sancti Thomae Aquinatis* que todavía sirve como fuente principal de información sobre la vida de santo Tomás<sup>156</sup>. Incluyen a Guillermo de Tocco (m. 1323), autor de un *Vita Sancti Thomae*, así como a Bartolomé de Lucca (m. 1327), quien menciona a Tomás en su

*Historia ecclesiastica nova*. Otro laico italiano, Bartolomé de Capua (m. 1328), produjo una lista de las obras de Tomás, *Catalogus operum Sancti Thomae*<sup>157</sup>. Existen aún otros testigos literarios al hecho de que, especialmente después de su canonización, la vida y las obras de Tomás se convirtieron en objeto de especial atención y cuidado, por dominicos y otros.

La Peste Negra no dejó ilesas las casas dominicas; un tercio, si no más, de los miembros de la Orden sucumbieron a la plaga. Durante un período de gran confusión, algunos intérpretes de Tomás aparecieron en formas inesperadas. Santa Catalina de Siena (m. 1380), que nació el mismo año en que la Peste Negra golpeó a Europa, era una terciaria laica dominica que, entre otros logros notables, resultó decisiva para liderar al papa Gregorio XI (m. 1378) de vuelta a Roma desde Aviñón. Hoy en día, a medida que se acercan al Vaticano, los visitantes se encuentran con un monumento a Catalina, a quien el papa Pío IX declaró copatrona de Roma. Más tarde, en 1970, otro Papa describió acertadamente la clase de intérprete que Catalina fue para Tomás: «Es cierto que sus escritos reflejan la teología del Doctor Angélico en un grado sorprendente, pero esa teología aparece allí sin ningún revestimiento científico»<sup>158</sup>. Que una mujer doctora de la Iglesia como Catalina siga atrayendo a autores espirituales modernos –se le dedicaron más de mil publicaciones durante la primera mitad del siglo XX– así como su influencia en maestros espirituales posteriores, como Teresa de Ávila (m. 1582) y Francisco de Sales (m. 1622), respaldan la opinión de que las categorías tomistas poseen cierta intemporalidad. Solo por esa contribución, Catalina de Siena merece un lugar destacado entre los tomistas.

El reflejo «sorprendente» de la enseñanza de Tomás elaborado por Catalina de Siena distingue a esta mística dominica de los autores espirituales dominicos de Renania, como Enrique Susón (m. 1366) y Juan Taulero (m. 1361), quienes fueron influenciados por el Maestro Juan Eckhart (m. 1328) y su teología radicalmente negativa o apofántica. El sentimiento religioso anti intelectual ha puesto su mirada en Taulero por largo tiempo. Por ejemplo, un poeta cuáquero estadounidense del siglo XIX pone estas palabras en los labios del dominico alemán: «Mi oración es respondida. Dios ha enviado al hombre / largamente buscado, para enseñarme, por su simple confianza, / Sabiduría que los cansados escolares nunca conocieron»<sup>159</sup>. El «hombre» es Eckhart. Este ejercicio de licencia poética no debe ocultar el hecho de que tanto Susón como Taulero mantuvieron lealtades sólidamente católicas, aunque este último, al menos, consideró las opiniones de Eckhart sobre la espiritualidad incomparablemente más sublimes que las de Tomás de Aquino<sup>160</sup>. Por su parte, Catalina de Siena abrazó el misticismo del conocimiento de Tomás; su ordenamiento del conocimiento y el amor–en su obra principal, *El Diálogo*–reafirma más allá de todo duda que permanece sólidamente tomista:

Con esa luz en el entendimiento me [la Verdad eterna] vio Tomás [de Aquino] y [...] allí adquirió la claridad de su ciencia. ... Porque el amor sigue al conocimiento, y cuanto más se conoce, más se ama, y más se conoce; así, uno ayuda a lo otro<sup>161</sup>.

En 1999, el Papa Juan Pablo II declaró a Catalina de Siena y a otras dos mujeres santas –Brígida de Suecia (m. 1373) y Edith Stein (m. 1942), judía conversa conocida como Teresa Benedicta de la Cruz que encontró inspiración en santo Tomás– copatronas de Europa.

La historia revela, como ya se ha señalado, que no solo los dominicos sino, también, otros interpretan y siguen a Tomás; su atractivo trasciende las lealtades denominacionales católicas. El erudito carmelita Guido Terreni (m. 1342) se encuentra entre los primeros infalibilistas que apoyaron, junto con los dominicos, la causa del papa Juan XXII cuando retiró la confirmación papal de los defensores de la pobreza absoluta. Los infalibilistas del siglo XIV fueron aquellos pensadores que prefirieron conciliar afirmaciones aparentemente dispares hechas por los papas, en lugar de imputar errores a uno u otro de ellos. Para fines del siglo XIV, sin embargo, las cuestiones de infalibilidad papal dieron paso a problemas más serios sobre dónde reside la máxima autoridad en la Iglesia. El Gran Cisma (1378-1417), que siguió al papado de Aviñón –a veces llamado el «cautiverio babilónico», puesto que los papas residieron durante unos cuarenta años (1309-1377) fuera de Roma– produjo tres demandantes rivales para el cargo papal. Tomistas como Juan de Torquemada (m. 1468), de Valladolid, centraron su atención en cuestiones prácticas de organización y política de la Iglesia. La *Summa de Ecclesia* de Torquemada se convirtió, antes del Concilio de Trento del siglo XVI, en el manual más importante para resolver preguntas sobre el funcionamiento de la Iglesia. Torquemada conocía en profundidad las opiniones de Tomás sobre la autoridad papal, como lo demuestran sus *Flores Sententiarum beati Thomae de auctoritate summi pontificis*, un florilegio de setenta y tres opiniones extraídas de Tomás sobre el tema de la autoridad papal<sup>162</sup>. Torquemada contribuyó enormemente al éxito del papa Eugenio IV (m. 1447) en su lucha contra varios esfuerzos conciliaristas destinados a introducir la democracia en el gobierno de la Iglesia. Tanto el Papa como el teólogo encontraron apoyo en textos de Tomás, tales como la décima cuestión de su *quaestio disputata*, *De Potentia*<sup>163</sup>. Este prelado español de alto rango utilizó su posición para asegurar que la recién inventada imprenta llegara a Roma y que los libros tomistas comenzaran a aparecer impresos.

En otras partes, las controversias teológicas entre los tomistas y los seguidores de Escoto (principalmente franciscanos) continuaron tomando nuevas direcciones. Juan de Montesono (m. 1412), un dominico aragonés de Valencia que comenzó a enseñar en París en 1387, encendió un debate que enfrentaría a franciscanos y tomistas durante los próximos 450 años. Durante sus comienzos como maestro en la Universidad de París, Juan discrepó de la doctrina de la Inmaculada Concepción de la Santísima Virgen María expuesta por Escoto, quien propugnaba que María fue preservada del contagio del pecado original. Siguiendo a Tomás, Juan de Montesono defendió la doctrina tradicional, a saber, que María fue santificada en el vientre de su madre<sup>164</sup>. La gracia santificante de María, argumentó Tomás de Aquino, fue poderosa, incluso volviendo ineficaces los vestigios del pecado. Después del nacimiento de Cristo, además, María compartió la inmunidad de su Hijo incluso de estas incipientes inclinaciones hacia el pecado<sup>165</sup>. Al mismo tiempo, Tomás pensaba que María estaba limpia del pecado original, pero no

impedida de contraerlo. Esta controversia sobre el modo de santificación de María permaneció activa hasta mediados del siglo XIX, cuando el Papa Pío IX proclamó el dogma de la Inmaculada Concepción<sup>166</sup>. Los observadores neutrales coinciden en que la bula papal, «Ineffabilis Deus» (1854), tuvo en cuenta la perspectiva tomista sobre la prerrogativa de María, que vinculaba su santidad con los méritos previstos de Cristo. Escoto había imaginado otras razones para explicar este privilegio.

Los puntos álgidos en el desarrollo de la escuela tomista disfrutaron de la ventaja de ilustrar la versatilidad de los problemas y eventos que los intérpretes de Tomás, incluso un siglo después de su muerte, se esforzaron por abordar. Al mismo tiempo, como muestran los manuscritos existentes, la instrucción diaria en las aulas también continuó. Las obras tomistas producidas durante el siglo XIV, principalmente por dominicos, indican que un buen número de intérpretes de Tomás ocupaban su tiempo llevando los cursos normales de instrucción requeridos para la formación del clero. Por ejemplo, una exposición de principios del siglo XIV sobre los evangelios aparece en el *Compendium exposition S. Thomae en evangelia*, de Conrad Ruffi. Además, han sobrevivido textos tanto de cuestiones disputadas como quodlibetales («cualquier tema»), escritas por profesores dominicos que enseñaban en alguno de los varios países europeos donde se establecieron centros de estudio regionales o internacionales. Los tomistas también compusieron piezas litúrgicas en honor a Tomás y conmemorando el traslado de sus reliquias a Toulouse. Además de los ya mencionados, aparecieron otros tratados históricos que documentan la vida y la canonización de Tomás. Desde el principio, los tomistas imitaron tanto el aprendizaje como la piedad de su maestro. Y para el aula, donde se formaban nuevas generaciones de jóvenes clérigos, los tomistas produjeron sus propios comentarios sobre las *Sentencias* y compendios de los escritos de Tomás sobre la obra maestra de Lombardo. Edward Bouverie Pusey citó, en su *Primera Carta* a John Henry Newman, un manual notable de finales del siglo XIV, el *Thomasina, Seu compendium S. Thomae in I-III Sententiarum*, de Tomás de Ferrara (fl. 1390), sobre la Virgen María y su Inmaculada Concepción<sup>167</sup>.

## TOMISTAS Y SUS PRIMEROS INTERLOCUTORES

El logro intelectual de Duns Escoto mantuvo su impulso después de su muerte en Colonia en 1308. El escotismo se fusiona a principios del siglo XV, cuando se cuentan una variedad de profesores, prelados y príncipes entre sus adherentes. Las diversas ramas de la orden franciscana contribuyeron a mantener el interés en el *Doctor Subtilis*, como apodaban a Escoto, especialmente los franciscanos conventuales o *Cordeliers* en su escuela en Padua. Durante los siglos XVI y XVII, las universidades otorgaron una cátedra especial dedicada a la exposición y defensa de las tesis escotistas. Estos puestos universitarios, además del de Padua, se ubicaron en París, Roma, Coímbra, Salamanca, Alcalá y Pavía. Un escocés del siglo XV, Angelo Carletti (m. 1495), compuso un célebre manual de teología moral, la *Summa Angelica*, que gozó de un uso generalizado entre los sacerdotes católicos que escucharon las confesiones de los fieles. Se dice que este trabajo

apareció junto con la *Summa theologiae* en la lista de libros que a Martín Lutero le hubiera gustado ver quemados en 1520, en Wittenberg.<sup>168</sup> De ser cierto, Lutero puede ser alabado por su inclusión. Un franciscano francés, Bartélemy Durand (m. 1720), que floreció a fines del siglo XVII, fue un notable exponente de la tradición escotista. Su *Clypeus Scotisticae theologiae contra novos eius impugnatores* proporciona, como sugiere el título, una armadura escotista para aquellos que desean defender al doctor franciscano contra sus críticos recientes.<sup>169</sup> No pocos de estos últimos habrían sido dominicos. Aunque el escotismo mantuvo una presencia discreta durante el siglo XVIII, su influencia en todo el mundo permaneció circunscrita. No obstante, las posiciones de Duns Escoto continúan proporcionando puntos de discusión para los intérpretes tomistas, aunque hoy en día estos intercambios interesan principalmente a los historiadores de la filosofía.

Durante la segunda mitad del siglo XIV, surgió una escuela de pensamiento ampliamente influyente que sostenía los énfasis filosóficos y las predilecciones de Guillermo de Ockham (m. 1347). La perspectiva nominalista en filosofía, cuyo advenimiento antecede a los debates de lógica y metafísica del siglo XIV, proviene de las discusiones medievales sobre el problema de los universales<sup>170</sup>. Sin embargo, el movimiento nominalista –en el que Ockham destaca como figura original– cambió el paisaje intelectual del período medieval tardío de una manera que las escaramuzas anteriores no lo hicieron. Alguien como Roscelino Compendiensis (m. ca. 1125), una figura representativa del nominalismo medieval temprano, no gozó de posteridad intelectual a pesar de que Pedro Abelardo fue uno de sus alumnos<sup>171</sup>. El nominalismo post-Ockham, en cambio, parecía a punto de eclipsar el logro metafísico de Tomás de Aquino. «En la segunda mitad del siglo XIV», observa un historiador de la época, «el tomismo y el escotismo ya se llamaban la ‘vieja forma’ de filosofar y teologizar, en contraste con la ‘forma moderna’ (via moderna) de Guillermo de Ockham y sus seguidores»<sup>172</sup>. El cambio de paradigmas que tiene lugar a mediados del siglo XIV, como ha observado Josef Pieper, encuentra una representación simbólica en la huida de Guillermo de Ockham a la custodia protectora de Luis de Baviera, donde Ockham –dedicado exclusivamente a escritos políticos– permaneció por el resto de su vida. La «forma moderna» introduce y probablemente contribuye a la formación de «procesos peligrosos» que traerían problemas futuros para la Iglesia y, ciertamente, para los intérpretes de Tomás<sup>173</sup>. Étienne Gilson resume las razones por las cuales el ockhamismo marca el final de la edad de oro de la escolástica. En teología, la doctrina de Ockham allanó el camino para la «teología positiva» de los modernos, es decir, para un estudio de las fuentes de la teología, mientras que, en filosofía, Ockham abrió paso al empirismo moderno<sup>174</sup>. Ninguno de los dos favorece el logro de Tomás de Aquino.

Un evento emblemático que señala la desintegración causada por varias corrientes de pensamiento del siglo XIV ocurre a principios del siglo XV, cuando el duque de Borgoña organizó el asesinato del hermano del rey francés, Luis de Orleans. Para escapar de la recriminación, en 1408 los burgundios contrataron a un profesor, el maestro Juan Petit, para que pronunciara un discurso público con el objetivo de

justificar, con cierto éxito, el asesinato político a sangre fría. Para reforzar sus argumentos, Juan Petit se armó de citas de Tomás de Aquino. La elaboración retórica del discurso de cuatro horas del Maestro Petit ilustra perfectamente los «procesos peligrosos» en acción. Según una explicación cultivada, «el conjunto está hábilmente dispuesto en torno a distinciones escolásticas y textos secundarios e ilustrado con ejemplos de la Escritura y de la historia»<sup>175</sup>. En un notable triunfo del estilo sobre la sustancia, todo el logro de la alta escolástica se vio repentinamente al servicio de la bandolería urbana. Sin embargo, los dominicos permanecieron activos en París a principios del siglo XV, a pesar de que el rey francés Carlos VI, cuyo hermano fue víctima de los burgundios, mostró un desagrado poco característico (de parte de la monarquía francesa) hacia los dominicos en Saint-Jacques. Algunos pensaron erróneamente que Juan Petit era dominico. En cualquier caso, las convenciones de la escolástica habían comenzado a dejar mal sabor en algunas bocas de la intelectualidad parisina.

## ATAQUES Y DEFENSA

Desde finales del siglo XIV, París había comenzado a enfriarse hacia Tomás y sus intérpretes. A veces sucedió que los partidarios de Tomás no lograron cumplir bien sus objetivos. Por ejemplo, la postura tomista sobre la Inmaculada Concepción, tal como fue defendida en mayo de 1387 por el dominico aragonés Juan de Montesono, galvanizó al partido anti-tomista. La controversia estalló. La propia Universidad de París se volvió contra los tomistas<sup>176</sup>. Apoyando la postura de la universidad, Pedro de Ailly (m. 1420), antiguo canciller, recordó cuántos tratados escritos durante el siglo XIV criticaron a Tomás y su trabajo, mientras que Juan Gerson (m.1429), quien mostró mejor actitud hacia el estilo escolástico, perdió la paciencia con lo que él consideraba excesos retóricos por parte de profesores pomposos –presumiblemente una referencia a la conferencia inaugural de Juan de Montesono<sup>177</sup>. Este incidente histórico puede explicar, en parte, por qué las intervenciones realizadas contra las enseñanzas tomistas se centraron en cuestiones de la omnipotencia divina. Debido a que los tomistas rechazaron la opinión de Escoto de la adecuación y la posibilidad de una concepción inmaculada como suficiente explicación de la gracia de María, sus críticos los acusaron de limitar el ejercicio del poder divino. Tomás, en vez, había preferido colocar la santificación de María dentro del contexto de la revelación divina y su relato de la historia de la salvación. Por eso evitó las manifestaciones no reveladas de la omnipotencia de Dios y mantuvo un silencio discreto sobre cualquier hipótesis. El manifiesto ambiente anti-tomista en París de principios del siglo XV proporciona el telón de fondo para comprender la obra maestra de un joven dominico provenzal que llegaría a ocupar un lugar destacado entre los intérpretes de Tomás. En 1407, Juan Capreolo, conocido comúnmente como Capreolus, llegó a París para eventualmente enseñar las *Sentencias*. Habría estado consciente de la vergonzosa retórica de Juan Petit, y es de suponer que descubrió una cantidad considerable de afectos anti-tomistas distribuidos en las sinuosas calles del Barrio Latino.

Juan Capreolo (1380–1444) emerge de los círculos dominicos activos en Toulouse en el siglo XIV. Nacido en Rodez, en la región de Rouergue de Francia provenzal, Capreolo comenzó sus estudios en el *studium* dominico de Toulouse<sup>178</sup>. Igual que a Tomás, los dominicos se encargaron de entrenar a sus miembros nuevos en el ritmo de una vida conventual adecuada. El joven Capreolo obviamente mostró promesa intelectual y fue enviado a París para completar su formación universitaria, terminándola en 1412. Una vez allí, Capreolo se encontró con la poderosa oposición a la enseñanza de Tomás. Pedro de Ailly y Juan Gerson representaban la forma moderna, la *via moderna*, que, además de tolerar el nominalismo de Ockham, también encontró una causa común con el nuevo humanismo que surgió en Europa a fines del siglo XIV, especialmente en Italia con Francesco Petrarca (m. 1374). En su *De Otio Religioso*, Petrarca inmortalizó el ocio que los religiosos disfrutaban para la contemplación; también puso en boga el estudio de las letras humanas (*litterae humanae*) basadas en los clásicos de la antigüedad. Por otro lado, la dialéctica escolástica mereció el desdén de Petrarca: «Ya ves cuán lejos han llegado las cosas: aquellos que profesan un conocimiento de las cosas divinas han sido transformados de teólogos a dialécticos, por no decir sofistas»<sup>179</sup>. Capreolo, como lo indica un vistazo rápido a su estilo latino, permaneció impertérrito frente a la crítica humanista mientras que, al mismo tiempo, emprendió una enérgica refutación de los críticos de Tomás, nominalistas y otros, incluido Durandus de Saint-Pourçain.

El ingenio de Capreolo merece elogio; sus *Defensiones theologiae divi Thomae Aquinatis*, traducidas por una autoridad como *Argumentos en Defensa de la Teología de Santo Tomás de Aquino*, representa «una contribución altamente innovadora a la tradición parisina de comentarios sobre el *Libro de las Sentencias*»<sup>180</sup>. Los cuatro libros fueron completados en el priorato dominico en Rodez a principios de 1432. Gracias a esta defensa integral del proyecto intelectual de Tomás, Capreolo ocupa un lugar de primacía entre los intérpretes de Tomás. De hecho, desde el siglo XV, se le conoce como el príncipe entre ellos, *Princeps Thomistarum*. El título real connota la influencia formativa que Capreolo ha ejercido sobre la tradición comentarista tomista. Se erige, entre los seguidores de Tomás, como príncipe, pero también como un ejemplo para tratar el pensamiento de Tomás como una expresión unificada de sabiduría, humana y divina. Dado el lugar y la fecha de su nacimiento (1380), no es imposible que el joven Capreolo haya heredado ciertas tradiciones orales sobre Tomás y su logro intelectual, especialmente de los dominicos en el centro de Francia. En cualquier caso, Capreolo exhibió una confianza infatigable en el valor de la enseñanza del Doctor Angélico, tanto para la Iglesia como para la Orden Dominica, y se propuso asegurar que esta se promulgara correctamente. Con este fin, Capreolo emprendió la tarea herculeana de aclarar diversos asuntos; su *Defensa* se enfrentó a los principales críticos de la manera en que Tomás concebía las cosas. Capreolo identificó y protestó contra los autores que hicieron una excepción a la enseñanza de Tomás. Estos autores incluyen no solo a personas como Durandus de Saint-Pourçain sino, también, a Duns Escoto; Pedro Auréolo (m. 1322), un franciscano que se involucró con Tomás y Escoto en la psicología del conocimiento humano; y Enrique de Gante (m. 1291), contemporáneo de Tomás que,

por un tiempo, rivalizó con él en popularidad como teólogo. Aunque Capreolo murió algunos años antes de la invención de la imprenta, la edición *princeps* de sus *Defensiones* apareció ya en 1483 (vols. 1-3) y 1484 (vol. 4). Las copias existentes de esta edición sugieren que tuvo una amplia circulación incluso durante la época «humanista»<sup>181</sup>.

El logro de Capreolo no debería eclipsar los logros de otros intérpretes de Tomás que florecieron durante el siglo XV<sup>182</sup>. Destaca entre ellos el filósofo Dominico de Flandes (m. 1479), cuya carrera intelectual gira en torno a Bolonia y Florencia, territorio abundante en dominicos. Para Flandes, Tomás aparece como el «Doctor sanctus» o el «Doctor glorioso», denominaciones que sugieren el lugar venerado que Tomás ocupó en la vida intelectual tanto de la Orden Dominica como fuera de ella. Dominico de Flandes escribió bastante más de lo que ha sobrevivido hasta hoy. No obstante, su trabajo principal existente, *Quaestiones en commentaria S. Thomae super Metaphysicis Aristotelis*, le merece su reputación como intérprete principal y temprano de la perspectiva filosófica completa de Tomás. Flandes entendió la coherencia interna del logro filosófico tomista; por ello, criticó el eclecticismo de aquellos que consideraba tomistas de nombre, pero no de hecho: «*thomistae, nomine et non re*»<sup>183</sup>. Dominico de Flandes murió en la Florencia de Lorenzo de Médici, el Magnífico (m. 1492), quien gozaba de cercanía con los dominicos. Anteriormente, en la misma ciudad que atestiguó la renovación de la orden dominica bajo el impulso del beato Juan Dominici (m. 1419), Antonino de Florencia (m. 1459) floreció como arzobispo y teólogo moral. La amplia gama de preguntas pastorales y prácticas que Antonino aborda en su *Summa theologia moralis* muestra la aplicabilidad de los principios tomistas a circunstancias como el desarrollo de servicios financieros y bancarios que el propio Tomás no trató extensamente. Antonino se consideraba un tomista de tomo y lomo y no dudaba en hacer suyas las opiniones de Tomás.

Aunque la historia del crecimiento de los intérpretes tomistas parece avanzar dentro de la Orden Dominica a la que pertenecía Tomás, la verdad del asunto revela un patrón de desarrollo más complejo. Restan unos cincuenta manuscritos del siglo XV, de autores que no eran dominicos, y que todavía tratan la teología y filosofía de Tomás. Veinte de estos estudiosos trabajaban en Polonia. Aun así, los dominicos se dedicaron corporativamente a la propagación de la enseñanza de Tomás. Una figura como Pedro de Bérghamo (m. ca. 1482), quien estuvo a cargo de los estudios en Bolonia, produjo herramientas pedagógicas que evidencian la aproximación englobante a Tomás que adoptaron los dominicos después de Capreolo. La *Tabula aurea* de Bérghamo, un panorama temático de las obras completas de Tomás, disfrutó de un temprano éxito de impresión en Bolonia y Basilea<sup>184</sup>. Desde el entorno intelectual que Pedro de Bérghamo supervisó, surgieron estudiantes talentosos que también promovieron las obras de Tomás, incluido Dominico de Flandes. Pablo Barbo Soncinas (m. 1494), por ejemplo, produjo un comentario sobre Capreolo<sup>185</sup>. Soncinas también sostuvo discusiones con Giovanni Pico della Mirandola (m. 1494), el humanista ecléctico quien, no obstante, encontró un amigo en el desgraciado reformador Jerónimo Savonarola (m. 1498). Por lo

general, no se asocia al dominico Savonarola con la compañía de los tomistas. Sin embargo, el famoso predicador de la reforma había estudiado a Tomás con Pedro de Bérghamo y, de hecho, al comienzo de su vida sacerdotal también enseñó el pensamiento tomista. Más reconocido como predicador que como profesor, Savonarola encontró inspiración para su predicación, al menos en parte, en los comentarios bíblicos del Doctor Cómun. El drama y el conflicto político que evoca la celebrada ejecución de Savonarola no deberían ocultar los avances significativos que los seguidores de Tomás lograron durante la segunda mitad del siglo XV. De hecho, Savonarola, en lugar de exigirse más de la cuenta, podría haberse beneficiado prestando atención al equilibrio y la serenidad del enfoque de los problemas de Tomás. Al fin de cuentas, señala un historiador, «la reforma de Savonarola, cuyos efectos se dejarán sentir por mucho tiempo después de la ejecución del dominico, está muy contaminada por el sueño de un reino temporal de Cristo, dependiente de una apocalíptica demasiado apoyada en la contingencia política»<sup>186</sup>. La cabeza fría de Tomás no permitiría que tales preocupaciones e ilusiones lo distrajeran de la búsqueda de la *sacra doctrina*.

---

156. Para más discusión, véase K. FOSTER, ed., *The Life of Saint Thomas Aquinas*, Biographical Documents (Baltimore: Helicon Press, 1959), 1–23.

157. J.-P. TORRELL (*Saint Thomas Aquinas*, vol. 1, *The Person and His Work*, trad. Robert Royal, ed. rev. [Washington, DC: Catholic University of America Press, 2005], 270), afirma que «esta lista no tiene ningún derecho al título de "catálogo oficial" que le fue otorgado» por un historiador de Tomás anterior.

158. Homilia del santo padre Pablo VI en la Basílica de San Pedro, 4 de octubre de 1970.

159. J. G. WHITTIER, «Tauler,» en *The Complete Poetical Works of John Greenleaf Whittier* (Boston: Houghton Mifflin, 1904), 53, líneas 59–62: «My prayer is answered. God hath sent the man / Long sought, to teach me, by his simple trust, / Wisdom the weary schoolmen never knew.»

160. Véase JOHANNES TAULER, «Sermon ʏ<sup>9</sup> [Feast of the Holy Trinity II],» en *Johannes Tauler: Sermons*, trad. Maria Shradý (New York: Paulist Press, 1985), 105.

161. CATALINA DE SIENA, «El Diálogo», en *Obras de Santa Catalina de Siena: el Diálogo, Oraciones y Soliloquios*, ed. José Salvador y Conde (Madrid: BAC, 1991), 202–205.

162. Véase U. HORST, *The Dominicans and the Pope: Papal Teaching Authority in the Medieval and Early Modern Thomist Tradition*, trad. James D. Mixson (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006), 37n76.

163. Véase TOMÁS DE AQUINO, *De potentia Dei*, q. 10, art. 4, ad 13: «Ahora, así como un Concilio posterior tiene el poder de interpretar el Credo de un Concilio anterior e añadir una explicación de lo que contiene ese Credo [...], así el Romano Pontífice puede hacer esto por su propia autoridad, ya que por su sola autoridad puede convocar un concilio, y por él se confirman sus decisiones, y que desde el concilio se le pueden hacer llamamientos: todo lo cual queda claro en las Actas del Concilio de Calcedonia. Ahora bien, tal explicación tampoco requiere la reunión de un concilio ecuménico, ya que a veces esto es imposible debido a la guerra: así leemos del sexto concilio que el emperador Constantino descubrió que la inminencia de la guerra le impedía convocar a todos los obispos juntos: y sin embargo, quienes se reunieron decidieron ciertos puntos dudosos de fe de acuerdo con la mente del Papa Agatón».

164. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *STh* III, q. 27, art. 2, ad 2.

165. Cf. *Ibid.* art. 3.

166. Para más discusión, véase R. CESSARIO, «Mary in the Thomist Commentatorial Tradition,» en *Sapienza e libertà: Studi in onore del prof. Lluís Clavell*, ed. Miguel Pérez de Laborda (Rome: EDUSC, 2012), 81–88.

167. E. B. PUSEY, *First letter to the Very Rev. J. H. Newman, D.D.: In explanation chiefly in regard to the reverential love due to the ever-blessed Theotokos, and the doctrine of her immaculate conception; with an analysis of Cardinal de Turrecremata's work on the immaculate conception* (Oxford: James Parker, 1869), 440.

168. Para una perspectiva luterana, véase J. W. MONTGOMERY, «Luther and Libraries,» *The Library Quarterly* 32, no. 2 (1962): 133–47. Para una visión católica, véase H. GRISAR, *Luther*, vol. 2, trad. E. M. Lamond, ed. Luigi Cappadelta (London: Kegan Paul, Trench, Trübner, 1913), 51.
169. Ediciones impresas tempranas aparecieron en Marsella (1685, 1700) y Venecia (1709, 1746).
170. Explicaciones de esta escuela de pensamiento incluidas en enciclopedias estándar distinguen dos tipos de nominalismo, «uno que sostiene que no hay universales y otro que sostiene que no hay objetos abstractos». Para más información, se puede consultar, entre otras fuentes, GONZALO RODRIGUEZ PEREYRA, «Nominalism in Metaphysics,» *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edición Verano 2015, última revisión el 1 de Abril del 2015, <http://tinyurl.com/zubc394>.
171. Véase É. GILSON, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (New York: Random House, 1955), 153–55.
172. A. MAURER, *Medieval Philosophy: A History of Philosophy* (New York: Random House, 1962), 243.
173. Véase J. PIEPER, *Scholasticism: Personalities and Problems of Medieval Philosophy*, trad. Richard Winston y Clara Winston (New York: McGraw-Hill, 1964), 150.
174. É. GILSON, *History*, 498–99.
175. J. HUIZINGA, *El Otoño de la Edad Media*, trad. José Gaos (Barcelona: Ediciones Atalaya, 1998), 329.
176. Para un relato detallado del contexto intelectual de París a principios del siglo XV, véase R. IMBACH, «Le Contexte Intellectuel de l’Oeuvre de Capreolus» en *Jean Capreolus et son temps: 1380–1444*, ed. Guy Bedouelle, Romanus Cessario y Kevin White, *Mémoire Dominicaine* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1997), 13–22.
177. Véase E. RUMMEL, *The Humanist-Scholastic Debate in the Renaissance and Reformation* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995), 34–40.
178. Véase B. MONTAGNES, «Le Midi dominicain au temps de Capreolus (1380–1450),» en G. Bedouelle, R. Cessario, y K. White, *Jean Capreolus et son temps*, 49–54.
179. Francisco Petrarca a Francesco Nelli según citado en E. RUMMEL, *Humanist-Scholastic Debate*, 30.
180. K. WHITE, «Translators Introduction,» en *On the Virtues*, de Juan Capreolo, ed. y trad. Kevin White y Romanus Cessario (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2001), 28.
181. G. BEDOUELLE, «Les Éditions ‘Humanistes’ de Capreolus,» en G. Bedouelle, R. Cessario y K. White, *Jean Capreolus et son temps*, 195–207.
182. Para más información, véase Serge-Thomas BONINO, «L’école thomiste au XVe siècle,» *Rivista teologica di Lugano* 5 (2000): 223–34.
183. Véase J. VIJGEN, «Dominicus von Flandern,» en *Thomistenlexikon*, ed. David Berger y Jürgen Vijgen (Bonn: Verlag Nova et Vetera, 2006), 150.
184. Para un breve relato, véase G. TYRRELL, «The ‘Tabula Aurea’ of Peter De Bergamo,» *The Heythrop Journal* 10, no. 3 (1969): 275–79. Pedro de Bergamo también compuso un «Concordantie Texuum discordantium Divi Thomae Aquinatis.»
185. P. SONCINAS, *Epitoma quaestionum in IV libros senentiarum a principe Thomistarum Joanne Capreolo Tolesano disputatarum*, 1era edición impresa (Pavia, 1522).
186. G. BEDOUELLE, *La Reforma del Catolicismo: 1480–1620*, trad. Santiago García Díez (Madrid: BAC, 2005), 29.

## 6. EXPANSIÓN Y RECONOCIMIENTO

### EL SURGIMIENTO DE LA *SUMMA THEOLOGIAE*

El belga Pedro Crockaert de Bruselas (m. 1514) ocupa un lugar de especial importancia entre los tomistas del Renacimiento<sup>187</sup>. De joven, Crockaert cayó bajo la influencia de conocidos maestros nominalistas en París, especialmente John Mair (1467-1550). Ya con treinta años, Crockaert se unió a la Orden Dominica en la misma ciudad. Su adhesión deliberada a la forma de vida dominica lo llevó a la Congregación de Holanda, uno de los órganos de reforma que había comenzado a florecer entre los dominicos<sup>188</sup>. Por supuesto, es un error común sostener que lo temporalmente consiguiente a un evento se sigue de él como un efecto a su causa. Al mismo tiempo, Crockaert, habiendo retomado los ritmos de la vida conventual dominica, abandonó, de hecho, su preferencia por la filosofía nominalista y comenzó a enseñar la *Summa theologiae* en París, obra que comienza con una discusión sobre Dios como pura actualidad<sup>189</sup>. La arquitectura refleja los estilos de vida y las perspectivas; el claustro monástico que el priorato dominico clásico incorporó a su estructura deja un espacio abierto en su centro, que dirige la mente más allá de los cielos, hacia Dios. El dramático cambio de lealtad de Crockaert también permite vislumbrar el clima intelectual vertiginoso que envolvió los centros de aprendizaje a principios del siglo XVI.

El interés en la *Summa*, aunque no necesariamente su adopción como un manual estructurador del plan de estudios, comenzó a desarrollarse poco después de la muerte de Juan Capreolo en 1444. En Estrasburgo, por ejemplo, una edición impresa de cuestiones de la *Summa*, la *prima-secundae*, data de antes de 1463<sup>190</sup>. Este y otros precedentes durante la última mitad del siglo XV indican que los dominicos y otros profesores en Europa estaban enseñando cuestiones, al menos, de la *Summa theologiae*<sup>191</sup>. Aun así, Peter Crockaert representa un importante punto de inflexión en la tradición comentarista tomista: marca una ruptura con la preferencia tradicional por las *Sentencias* de Pedro Lombardo y los comentarios sobre sus cuatro libros, incluido el del mismo Tomás, como el vehículo ordinario para la instrucción teológica. En cambio, el *chef d'oeuvre* de Tomás comienza a guiar la teología católica. La adopción de la *Summa* procede orgánicamente, es decir, de profesor a alumno. Más aún, a algunas universidades y escuelas les llevó tiempo darse cuenta de este cambio en el manual de teología preferido. «En la Universidad de Lovaina», informa Torrell, «tendremos que esperar hasta 1596 para que la *Summa* reemplace a las *Sentencias* en su plan de estudios»<sup>192</sup>. Los historiadores del arte comparan la *Summa* de Tomás con la arquitectura de las catedrales góticas de Francia, que alcanzan su cúlmén el siglo XIII. Tanto la *Summa* como las catedrales exhiben una armonía bien ordenada de la fe divina y el logro humano<sup>193</sup>.

Con todo, el siglo XVI es testigo de un florecimiento de la tradición comentarista tomista. Un cénit ocurre cuando el papa Pío V (m. 1572), el 11 de abril de 1567, declara a Tomás de Aquino doctor de la Iglesia, el primer teólogo posterior al período patrístico en recibir el título<sup>194</sup>. Este honor no surgió de manera accidental; una impresionante colección de autores tomistas, principal aunque no exclusivamente dominicos, adornan el paisaje intelectual del siglo XVI.

La figura que domina las primeras décadas del siglo XVI es Tomás de Vio, conocido como Cayetano o Gaetano por Gaeta, una importante ciudad portuaria ubicada en el reino de Nápoles, donde nació el 20 de febrero de 1469. Todavía en su adolescencia, Jacopo de Vio recibió el nombre de Tomás (aludiendo a Tomás de Aquino) cuando, en 1484, ingresó a la Orden Dominica. Este joven precoz atravesó las diversas etapas de preparación académica que lo llevaron a recibir la más alta credencial en teología. En 1494, el joven *magister* Cayetano disputó en Ferrara con Giovanni Pico della Mirandola, a quien Savonarola (1452–1498) recibió en la Orden Dominica cuando Pico della Mirandola peligró de muerte por envenenamiento más tarde ese mismo año<sup>195</sup>. Estas discusiones ejemplifican la forma juiciosa en que los tomistas dialogaron con los pensadores humanistas del Alto Renacimiento. Se acepta, generalmente, que el humanismo era típicamente un movimiento literario y educativo, y que la mayoría de los humanistas mostraron cierta indiferencia hacia la filosofía<sup>196</sup>. Cayetano, por el contrario, entra en debate sobre el valor de la literatura epidíctica y le muestra al joven Pico della Mirandola que su aprecio por las palabras y la retórica deben llevarlo a abrazar la verdad que expresan.

Nadie acusa a Cayetano de imprecisión en su pensamiento. Al mismo tiempo, pocos observan lo bien que encarna el ideal tomista de perseguir simultáneamente la vida contemplativa y activa. Atendió al sabio consejo de Tomás, «así como es mejor iluminar que simplemente brillar, así es mejor dar a los demás las cosas contempladas que simplemente contemplar»<sup>197</sup>. Cayetano pagó un alto precio por su elección de institutos religiosos. Sus reconocidas habilidades intelectuales no le garantizaron, ni siquiera siendo dominico, una vida aislada de profesor de universidad o de *studium*. En cambio, desde comienzos del siglo XVI, se vio obligado a cumplir tareas administrativas, primero para la curia dominica en Roma y luego para la Santa Sede. En 1508, Cayetano asumió el cargo de maestro de la Orden Dominica. Durante los restantes veintiséis años de su vida, se ocupó de asuntos tanto políticos como teológicos. En 1517, el Papa lo nombró cardenal. Al año siguiente, el dominico se reunió con Martín Lutero en Alemania, como parte de un intento fallido de responder a las dificultades teológicas de este último.

Cayetano se revela como el modelo de lo que un teólogo católico debería esforzarse por lograr. Demuestra competencia en filosofía, estudios bíblicos y teología sagrada –un proverbial hombre renacentista. Como testimonio de su devota persecución del ideal de estudio dominico, se alza el hecho de que fue capaz de componer su comentario sobre las tres partes de la *Summa theologiae* entre 1507 y 1522 y, al mismo tiempo, abordar los

problemas difíciles que enfrentó la Iglesia después del movimiento reformista del siglo XVI, conocido como protestantismo. Permaneció inquebrantable en su sumisión a la autoridad de Tomás, evidenciado por su referencia al Doctor Angélico como el «padre de la recta teología moral». Cayetano insiste, sin rodeos, que deberíamos seguir a Santo Tomás, no a cualquiera que pueda presentarse<sup>198</sup>. En total, Cayetano escribió más de cien obras. Durante el saqueo de Roma en 1527, el rescate establecido para el cardenal dominico fue el más pequeño exigido por los soldados amotinados del emperador Habsburgo, Carlos V (m. 1558). En 1540, solo seis años después de la muerte de Cayetano en Roma, su comentario sobre la *Summa* apareció impreso en Lyon<sup>199</sup>. El distinguido Cayetano eligió para sí mismo una tumba sin adornos en el vestíbulo de Santa Maria *sopra* Minerva, la iglesia en Roma donde los dominicos todavía custodian el cuerpo de Catalina de Siena.

Cayetano atestigua la continuidad de la tradición comentarista tomista. Obviamente, leyó a Capreolo. Al mismo tiempo, sus compromisos académicos revelan la maleabilidad de los comentaristas. Algunas de las opiniones que sostuvo no lograron una aceptación generalizada entre otros comentaristas, tanto entre sus contemporáneos como entre tomistas posteriores. El cambio en el ambiente de la cultura intelectual obviamente afecta, hasta cierto punto, la forma en que los tomistas discuten los principios y conclusiones de Tomás. Quieren no solo brillar, sino también iluminar. Debido a que Cayetano demostró, por ejemplo, una disposición a dirigirse a los laicos educados de su época, a veces se encontró en desacuerdo con aquellos que se habían formado en un período anterior, cuando los intercambios intelectuales ocurrían principalmente entre clérigos. Incluso aquellos que habían dominado a Juan Capreolo se impacientaron con Cayetano. Por ejemplo, su hermano mayor en la Orden Dominica, Silvestre Mazzolini (1456-1527), mejor conocido como Prierias (por la recóndita aldea de su nacimiento, Prierio) exhibió antagonismos. Este autor del popular resumen de Juan Capreolo, *Epitome Capreoli* (1487), criticó a Cayetano cuando se apartó de lo que Prierias consideraba las opiniones recibidas de los primeros tomistas<sup>200</sup>; tales fluctuaciones surgen inevitablemente al examinar siete siglos de una tradición común. El académico torpe, con mentalidad histórica, se preocupa por pequeñas discrepancias; el tomista, en cambio, se maravilla de la capacidad de las obras de Tomás para sostener una serie de setecientos años de comentaristas no eclécticos<sup>201</sup>. Lo que caracteriza la auténtica evolución de la tradición de comentaristas tomistas sigue siendo su adhesión a los primeros principios del pensamiento especulativo, tanto en el orden natural como en el sobrenatural. En otras palabras, los tomistas abordan la cultura secular sin capitular ante ella. Al igual que la evangelización de los pueblos, la tarea tomista también presenta sus propios desafíos.

En los intercambios que Cayetano disfrutó con Pietro Pomponazzi (1462-1525), vemos al célebre tomista totalmente involucrado en discusiones académicas de alto nivel de su época<sup>202</sup>. Mas, hasta los genios se tropiezan. Cayetano «fue inducido, probablemente por influencias averroístas, a dudar de la conclusividad» de los argumentos que llevaron a afirmar la inmortalidad natural del alma<sup>203</sup>. Un compañero

dominico, Bartolomeo Spina (m. 1546), discrepó manifiestamente de los puntos de vista de Cayetano en su *De immortalitate animae* (Venecia, 1519). Con todo, uno de los típicos ejemplos de discrepancia en la tradición comentarista tomista muestra, en retrospectiva, cómo la tradición es capaz de corregirse a sí misma. Hoy, la opinión general tomista sostiene que la inmortalidad del alma se encuentra entre los *praeambula fidei*<sup>204</sup>. Críticas de otra calaña llegaron a Cayetano de parte de Ambrosio Catarino Politi (1484–1553), un cultivado obispo dominico que más tarde estuvo presente en el Concilio de Trento. Catarino, aunque más un intelectual público que un tomista, publicó sus *Anotaciones in Commentaria Cajetani super Sacram Scripturam* (Lyon, 1542). Como sugiere el título de la obra, este cohermano se sintió obligado a corregir la exégesis bíblica de Cayetano, a la cual Cayetano se dedicó con vigor, especialmente después de su encuentro con Martín Lutero. Aún así, la atención prestada al *Comentario* de Cayetano sobre la *Summa* y su valor intrínseco incluso hasta hoy, le garantizan un puesto de primacía dentro de la tradición comentarista tomista<sup>205</sup>.

## LOS COLEGAS DE CAYETANO

Francisco Silvestre de Ferrara (1474-1528), también conocido como El Ferrariense, fue contemporáneo de Cayetano. Silvestre ilustra aún más el rico ambiente intelectual que se desarrolló alrededor de las fundaciones dominicas en la península italiana del siglo XVI. La historia cuenta que cuando Cayetano, entonces maestro de la Orden Dominica, vio el comentario de Silvestre sobre la *Summa contra Gentiles*, ordenó su publicación inmediata. Silvestre siguió el patrón ordinario de la vida dominica: primero enseñó, luego administró, y siempre predicó. Sus otras obras publicadas incluyen comentarios sobre las obras filosóficas de Aristóteles y un libro devocional sobre la vida de una mística contemporánea, la beata Osanna de Mantua (m. 1505). Las habilidades administrativas de Silvestre le permitieron servir bien como maestro de la Orden Dominica. Viajar se convirtió en parte de su rutina ordinaria, especialmente en Francia y el Ducado de Bretaña. Se dice que Silvestre, un hombre con sobrepeso, murió cuando una barcaza en la que viajaba volcó en el río Vilaine, que atraviesa el centro de Rennes.

Silvestre sigue siendo el experto en la *Summa contra Gentiles*. Hoy, su comentario está ampliamente disponible en tres volúmenes de la edición leonina de las obras de Tomás<sup>206</sup>. Aunque hizo discretas críticas a algunos de los puntos de vista de Cayetano, Francisco Silvestre también mostró el mayor respeto por el comentarista tomista cuya metafísica exhibía un mayor refinamiento de pensamiento que la suya propia. Aun así, los académicos continúan examinando las sutilezas de las posturas filosóficas de Silvestre, especialmente sus puntos de vista sobre el conocimiento sensible, la analogía y la individualización<sup>207</sup>. Lo que es más importante, Silvestre parece haber demostrado ejemplarmente cuánto necesita la filosofía de la teología para lograr su alto objetivo de iluminar la revelación divina. Este respeto por la filosofía como esencial para exhibir las ciencias sagradas continúa caracterizando la tradición comentarista tomista<sup>208</sup>.

En España, Diego de Deza (c. 1444-1523) es conocido por su asociación con la realeza de la tierra española, donde nació aproximadamente al mismo tiempo que Juan Capreolo fallecía en la Provenza. Este obispo y estadista dominico comprendió la importancia de las *Defensiones* de Capreolo y trató de imitarlas, especialmente en la composición de su propia *In defensiones Sancti Thomae*, publicada en Sevilla en 1491. Casi al mismo tiempo, Deza fue esencial para obtener acceso a los reyes católicos, Fernando e Isabel, para el joven navegante genovés Cristóbal Colón, cuyos descubrimientos hicieron de este dominico el primer contacto tomista con el Nuevo Mundo. El mismo Colón atestiguó que Deza hizo posible sus viajes<sup>209</sup>. La vida profesional posterior de Deza se ocupó de la vida religiosa y política de la península ibérica, después de la renuncia de la soberanía del emirato árabe de Granada a los Reyes Católicos de España, en 1492. La *Reconquista* marca el comienzo de un renovado orden político y religioso en España que proporcionaría circunstancias muy adecuadas para el desarrollo de la erudición tomista. Cuando un joven español, Francisco de Vitoria (m.1546), regresó de París y del aula de Peter Crockaert, donde juntos editaron la sección de la *Summa* que trata las virtudes, Vitoria se benefició del apoyo de los reyes a la educación superior. En torno a la Universidad de Salamanca, se inició una serie distinguida de tomistas españoles que, como Cayetano y Silvestre, han dejado una huella en la historia intelectual occidental.

Francisco de Vitoria, nacido hacia las últimas dos décadas del siglo XV, gana reconocimiento no solo en teología y filosofía, sino también en las áreas generales de derecho y ciencias políticas. Los académicos reconocen a este jurista español como uno que contribuyó al trato moderno del derecho internacional. Vitoria pasó sus primeros años como dominico en París, donde recibió su formación filosófica y teológica. Como ya se mencionó, estuvo en el aula de Peter Crockaert. Al regresar a España, y después de una breve etapa de enseñanza en Valladolid, Vitoria se instaló en Salamanca, donde permaneció por el resto de su vida. Las caricaturas de la tradición comentarista tomista a veces sugieren que quienes la componen pueden mostrar perspicacia especulativa pero poca utilidad práctica. Entre las muchas posibles réplicas a un comentario tan superficial, uno puede señalar la aplicación que Francisco de Vitoria hace de las enseñanzas tomistas a las preguntas irritantes ocasionadas por el descubrimiento del Nuevo Mundo y sus habitantes nativos<sup>210</sup>. Ciertamente, no imaginó un universo atemporal; de hecho, reescribió sus clases cada año. Esta práctica puede explicar por qué nunca publicó sus composiciones en vida. Aun así, su influencia a través de la publicación de apuntes de alumnos sobre sus clases y los escritos de sus propios alumnos merecen un lugar crucial en la tradición tomista. Vitoria surge en una coyuntura importante en la historia occidental, es decir, las primeras décadas del período moderno temprano. Murió en 1546, después de haber rechazado, por problemas de salud; una invitación para representar al emperador de los Habsburgo en el Concilio de Trento (1545-1563).

La influencia de Capreolo también aparece en Alemania. Allí, en 1476, Conrado Köllin nació en Ulm. Este joven talentoso ingresó a los dominicos, como era la costumbre de la época, aún adolescente, y durante el período de su formación inicial en

la Orden, leyó y estudió a Capreolo. Después de un entrenamiento adicional en Heidelberg, Köllin tomó la silla del maestro en Colonia, en 1512, y se convirtió en el heredero de una rica, aunque heterogénea, tradición intelectual que se remonta a los propios años de estudiante de Tomás. A finales del siglo XV, el tomismo ganó popularidad entre los dominicos alemanes. Conrado Köllin se desarrolló a partir de este movimiento que dominó gradualmente al Albertismo, una empresa filosófica de principios del siglo XIV afín a la *via moderna*<sup>211</sup>. Enseñó la *Summa* y compuso una exposición y comentario sobre la *prima-secundae* que se publicó en 1512 en Colonia. Los estudiosos afirman que Köllin hizo un uso fructífero de la obra de Capreolo, aunque, como algunos sugieren, corrigió las presuntas lecturas agustinianas de Tomás que el tomista provenzal había adoptado<sup>212</sup>. Cualquiera que sea el caso, Köllin no fomentó el notorio desdén de la Reforma hacia la escolástica. De hecho, no existen pruebas de que Lutero haya leído a Köllin. En cualquier caso, la Reforma redujo en gran medida la evolución del tomismo en Alemania. Para 1525, solo había veinte estudiantes en el *studium* dominico de Colonia<sup>213</sup>. El logro de Köllin, sin embargo, representa un cúlmén del tomismo en la Alemania anterior a la Reforma.

Durante el resto del siglo XV, los autores tomistas alemanes acudieron a los acontecimientos apremiantes de su época. Al idear refutaciones, dominicos como Jerónimo Dungersheim (m. 1540) emprendieron la batalla contra el luteranismo emergente. Publicó su *Theorismata duodecim contra Lutheru[m]: quibus ex ipsiusmet dictis co[n]demnatur* en Leipzig en 1531. A pesar de ello, la refutación con principios no siempre fue efectiva; los retóricos saben que la refutación plantea el desafío más difícil para su arte. Algunos observadores sugieren que «los ataques contra Lutero parecían persuadir a muchos de que valía la pena considerar sus ideas. . . [y así] elevaron a Lutero en la opinión pública y le dieron una audiencia más amplia»<sup>214</sup>. En otras palabras, la retórica triunfó sobre la razón. Como observa un experto en el período, «[Philip] Melanchthon (1497–1560) produjo una serie de textos didácticos en dialéctica, coordinados con su programa para la educación humanista de los cristianos reformados»<sup>215</sup>. Los dialécticos humanistas renunciaron a llegar con certeza a la verdad. En cambio, enseñaron cómo argumentar plausiblemente, resultando en que fácilmente podían generar más dudas que certezas.

## LOS TOMISTAS ESPAÑOLES EN EL CONCILIO DE TRENTO

Durante el siglo XVI, los dominicos, especialmente en Italia y España, proveyeron a la tradición tomista la mayor cantidad de autores. Sin embargo, otros mendicantes, como los frailes de las órdenes agustinas y carmelitas, también contribuyeron a la tradición comentarista, tal como lo hicieron los jesuitas, fundados en 1540, segunda mitad del siglo. De hecho, san Francisco de Borja (m. 1572), antes de convertirse en Padre General de la Compañía de Jesús, compuso su *Praecipuae divi Thomae materiae*, publicada en Valencia en 1550. Además, los profesores sin afiliación a una orden religiosa, aunque a menudo clérigos, publicaron comentarios y compendios o epítomes de las obras de

Tomás. Un ejemplo ilustrativo proviene de la pluma de Bernard Bongean (Bonjoannes) (1538–1607), un obispo que publicó su Epítome en *Summa theologiae* en Venecia en 1564. Ya en el siglo XIX, este volumen estaba disponible en la ciudad de Nueva York<sup>216</sup>.

En aquellas tierras donde se afianzaron las diversas ramas de la reforma protestante, la teología católica se movió en nuevas direcciones. Los reformadores generalmente consideraban las primeras expresiones del cristianismo institucional como perversiones del mensaje bíblico original. ¿Cuánto más sospecharían del pensamiento del siglo XIII de Tomás de Aquino? La escolástica, se decía, distorsiona la verdad del evangelio más de lo que la explica. Sin embargo, resultó que los primeros teólogos protestantes fueron entrenados en la misma escuela que sus homólogos católicos. Algunos pensaron, quizás paradójicamente, que las *Loci communes* de Felipe Melanchthon, publicadas por primera vez en 1521, servirían como una especie de nueva *Summa*<sup>217</sup>. Y así fue, pero para el luteranismo. El autor mantuvo el aristotelismo medieval al mínimo<sup>218</sup>. Los escolásticos protestantes representan la discontinuidad. Como Erika Rummel observa a principios del siglo XVI: «A los humanistas, durante algún tiempo estereotipados como poetas y gramáticos entrometidos en teología, ahora a menudo se les tildaba de luteranos; los escolásticos, estereotipados como bárbaros y sofistas, ahora se percibían como papistas reaccionarios y corruptores de la verdadera Iglesia de Cristo»<sup>219</sup>. No es sorprendente saber que las disputas de la Reforma eventualmente requirieron ser zanjadas por una resolución política, por así decirlo<sup>220</sup>.

La destrucción de las instituciones mediadoras del catolicismo medieval –principal, aunque no exclusivamente consistentes de los monasterios, órdenes religiosos y universidades– causó estragos en la vida intelectual de la Europa católica. Algunos pueden interpretar estas circunstancias históricas como una feliz coincidencia para el avance de los estudios humanistas y científicos que continuaron desarrollándose fuera del estricto control eclesiástico. Mas, solo el prejuicio ciego –algo así como una versión intelectual de la Leyenda Negra– sería capaz de argumentar que el desarrollo del conocimiento humano se habría visto obstaculizado por preservar la interacción entre fe y razón que caracterizó tanto a catedrales como a universidades de la Alta Edad Media. Las consecuencias políticas de la Reforma, especialmente la serie de guerras religiosas emprendidas en Europa, causaron mucho daño a la tradición comentarista tomista. Los apoyos sociales y materiales que permitieron a Tomás de Aquino y sus seguidores trabajar tranquilamente fueron barridos en aquellos lugares donde la Reforma ganó legitimidad, sobre todo en los estados alemanes. Francia también sufrió bajo las Guerras de Religión francesas (1562-1598). En Inglaterra, la imposición política de una Iglesia estatal, así como sus primeros disidentes, prácticamente eliminó una cultura tomista que se remontaba hasta la vida de Tomás. Los dominicos fueron expulsados abruptamente de Oxford en 1538 y no regresaron como grupo hasta la década de 1920.

En tierras católicas, sin embargo, los tomistas continuaron floreciendo. Domingo de Soto emerge como figura representativa de los tomistas de la casa de Habsburgo<sup>221</sup>. Sirvió como padre confesor del emperador, Carlos V. Nacido en 1494 en Segovia, Soto

se unió a los dominicos con treinta años, después de completar sus estudios en Alcalá y París. Inmediatamente comenzó a enseñar en San Esteban, el *studium* dominico de Salamanca, donde eventualmente reemplazó a su cohermano mayor, Francisco de Vitoria. Como Vitoria no podía viajar, el emperador envió a Soto como su representante al Concilio de Trento, donde participó en las discusiones sobre la Biblia, la gracia y la teología escolástica. La participación de Soto en los asuntos eclesiásticos y políticos de la época lo mantuvo alejado de la enseñanza hasta 1552, cuando regresó a su cátedra de teología en Salamanca. Soto se encuentra entre las grandes figuras de esta universidad. Destaca entre los tomistas por su defensa de la teología escolástica contra aquellos clérigos que concibieron la alarmante propuesta de imponer a los religiosos y monjas el estudio de la Biblia, incluso al punto de eliminar la instrucción en teología escolástica. Las obras de Soto incluyen cursos sobre gran parte del currículum filosófico del día, tratados teológicos (incluido su comentario sobre los cuatro libros de las *Sentencias*) y conferencias especiales (*relectiones*) impartidas junto con su instrucción regular en el aula. Soto también participó en una serie de intercambios polémicos, entre ellos con el obispo dominico italiano e impredecible teólogo Ambrosius Catharinus.

Aunque los monarcas españoles hicieron todo lo posible para proteger a España de las invasiones del luteranismo y sus movimientos aliados, los puntos de vista de ciertos reformadores se abrieron paso especialmente en los centros de vida intelectual. Esta infección principalmente tomó forma de una espiritualidad erasmiana que prefería la experiencia personal por sobre la autoridad externa. Los *alumbrados* (iluminados) ganaron prestigio como grupo reconocido; incluso san Ignacio de Loyola, presunto iluminista, fue brevemente detenido por la Inquisición en 1527. Al arzobispo dominico de Toledo, Bartolomé Carranza, le fue peor: después de ser acusado por la Inquisición de albergar simpatías luteranas, pasó casi los últimos veinte años de su vida bajo arresto domiciliario. Soto, que era amigo del arzobispo dominico, se entristeció por la desafortunada serie de eventos que lo plagaron, especialmente porque estaba convencido de que él mismo había proporcionado a la Inquisición ciertas críticas inculpadoras. El complejo asunto muestra que las nociones luteranas probablemente se habían infiltrado incluso en esfuerzos honestos para presentar auténticamente la fe católica, como los *Comentarios sobre el Catecismo Cristiano* de Carranza, publicados en Amberes en 1558. La investigación prolongada de Carranza y su eventual absolución de los principales cargos también dan una idea de las confusiones que las grandes desviaciones de la autoridad de enseñanza de la Iglesia causaron en Europa, especialmente a lo largo de los siglos XVI y XVII. Soto mismo murió santamente en noviembre de 1560. Su alumno, Domingo Báñez, estuvo presente en su lecho de muerte e informó que presencié signos de la predestinación de Soto en su santa manera de morir. Aunque Soto tiene un estatus más grande entre los teólogos tomistas de los Habsburgo, su alumno Báñez disfrutó de un renombre general mayor que el de su maestro. Aun así, la reputación de aprendizaje de Soto le valió el apodo de «Qui scit Sotum, scit totum» (el que conoce a Soto, lo conoce todo).

Melchor Cano, aunque quince años menor que Soto, murió el mismo año, 1560. Cano contrajo una enfermedad grave cuando regresaba de Roma, donde había ido con la esperanza de recibir del papa Pío IV la confirmación de su elección como jefe de los dominicos españoles, un puesto que le había sido negado por el Papa anterior. Al igual que sus hermanos mayores, Vitoria y Soto, la vida de Cano refleja la intensa energía espiritual e intelectual que la España católica generó durante el siglo XVI. Cano contribuyó a las deliberaciones del Concilio de Trento. A diferencia de los otros dos tomistas, las publicaciones de Cano surgen exclusivamente de su enseñanza en teología; no es autor de textos de filosofía ni de tratados sobre justicia y problemas sociales. Cano sostuvo lo que los tomistas considerarían hoy una posición excéntrica sobre la causalidad de los sacramentos. Al mismo tiempo, también muestra –se puede opinar– la elasticidad de la tradición comentarista tomista. Por supuesto, como sucedió con los puntos de vista de Cayetano sobre la inmortalidad natural del alma, la tesis de Cano que defiende la causalidad moral de los sacramentos no ha subsistido como postura tomista representativa. De hecho, el propio alumno de Cano, Domingo Báñez, expuso las deficiencias de esta posible desviación humanista de la enseñanza clásica sobre la causalidad física o instrumentalidad que opera en los siete sacramentos<sup>222</sup>.

Angelo Walz, OP, (1893-1978), un notable historiador del siglo XX, ha escrito sobre la participación de los dominicos en el Concilio de Trento<sup>223</sup>. Los dominicos ocuparon Trento incluso antes del concilio; de hecho, en el siglo XVI, el priorato de San Lorenzo en Trento floreció como un centro de vida dominica. Aunque los edificios conventuales fueron arrasados después de la Segunda Guerra Mundial, quedan algunas pruebas físicas de las ricas bibliotecas de este convento. La lista de dominicos que participaron de una forma u otra en las deliberaciones del Concilio de Trento incluye a siete arzobispos, seis de Italia y uno de Portugal; veinticuatro obispos, que representan una selección de países europeos; dos maestros de la orden dominica; ocho representantes oficiales (procuradores) de obispos; y noventa y cuatro teólogos, muchos de ellos de España (*hispanus*). Además de los tomistas antes mencionados como participantes en las deliberaciones tridentinas, otros dominicos que estuvieron presentes gozaban de la misma formación teológica, especialmente en Italia y España.

Consideremos un ejemplo. Enviado por el papa Pío IV a la tercera sesión del Concilio (1562-1563), el español Pedro de Soto (1500-1563) estaba involucrado en la misma gama de esfuerzos políticos y teológicos que Domingo de Soto y Cano. Más apologista que tomista, introdujo, a mediados de la década de 1550, la *Summa theologiae* como el principal manual de teología en Dillingen, Suabia, donde el príncipe-obispo de Augsburgo había fundado una escuela para la formación de clérigos. Más adelante, Pedro de Soto apoyaría la causa católica en Inglaterra. De hecho, residió allí por un tiempo después del matrimonio de María Tudor con Felipe II de España –hijo de Carlos V– el 25 de julio de 1554, y enseñó en Oxford y Cambridge durante el reinado de María I (1553–1558)<sup>224</sup>. La monarquía española envió religiosos a Inglaterra para ayudar a restaurar la Iglesia Católica. Sin embargo, contaminado por el asunto Carranza, la

controversia finalmente envolvió a Pedro de Soto, quien murió antes de que pudiera partir de Trento.

Se dice que la *Summa theologiae* se mantuvo junto a la Biblia en el altar de la sede de reunión de los padres de Trento. Esta leyenda puede haber surgido a partir de una observación de uno de los obispos españoles, quien mencionó tener una copia de la *tertia pars* en sus habitaciones. Al mismo tiempo, como observa Walz, «la autoridad de Santo Tomás no necesita leyendas. En Trento, Tomás encarnó una autoridad de primera clase tanto para los teólogos como para los Padres. Continuaría siendo tal para la Iglesia post-Tridentina»<sup>225</sup>. Cuando el dominico Miguel Ghislieri ascendió a la cátedra de san Pedro en 1566 como papa Pío V, la labor de implementar las reformas del Concilio de Trento comenzó en serio. Al momento de su muerte en 1572, se encontraba en plena supervisión de la reforma, especialmente el Catecismo romano. Renovó las estructuras de reforma, que incluían a los órganos visibles del gobierno eclesiástico y a los instrumentos de la gracia invisible, como los sacramentos. También dio su bendición a la primera de las nuevas órdenes religiosas de hombres y mujeres que se convertirían en algunos de los principales agentes católicos después de Trento<sup>226</sup>.

No existe una correlación estricta entre el crecimiento del catolicismo después del siglo XVI y la expansión del tomismo. A su vez, como sugiere la presencia de tomistas en puestos influyentes en el Concilio de Trento, cualquiera que quisiera interpretar las principales definiciones dogmáticas contenidas en los *Decretos* del concilio habría tenido que consultar a Tomás, especialmente su *Summa theologiae*. Más todavía, la evidencia textual confirma que la *Summa theologiae* acompañó a los misioneros católicos a las nuevas tierras hechas accesibles por la exploración de las potencias europeas. El dominico Bartolomé de Ledesma (m. 1604), obispo en Panamá y México, publicó su *De septem sacramentis* en la Ciudad de México en 1556. Durante los primeros tres cuartos del siglo XVI, debido al reconocimiento otorgado a Tomás, la tradición comentadora tomista logra una cierta unión. «La autoridad teológica de Tomás fue realzada aún más», escribe William A. Hinnebusch, «por la atención que el Concilio de Trento prestó a su doctrina, por la de Pío V que le declaró doctor de la Iglesia en 1567, y la publicación de la primera edición completa impresa de sus obras, la así llamada edición Piana»<sup>227</sup>. Entre los dominicos, los escritos de Tomás recibieron una mención especial: a partir de 1574, la Orden exigió a sus teólogos que prestaran juramento para defender su sólida doctrina, una práctica que duró aproximadamente cuatrocientos años. Hoy, los dominicos reciben una cálida exhortación: ¡*lege Thomam!*

---

187. Para un breve panorama general de este período, escrito desde una perspectiva crítica hacia los comentadores, véase P. LÉCRIVAIN, «La “Somme théologique” de Thomas d’Aquin aux XVIe-XVIIIe siècles,» *Recherches de Science Religieuse* 91, no. 3 (2003): 397–427.

188. La reforma entre los dominicos se remonta al siglo XIV. Raymundo de Capua (m. 1399), quien recibió inspiración de Catalina de Siena, incluso cuando dirigió su crecimiento espiritual, inauguró los movimientos de reforma. Para más información, véase W. A. HINNEBUSCH, *Breve Historia de la Orden de los Predicadores* (Salamanca: Editorial San Esteban, 1982), capítulos 4-7. En 1515, Tomás de Vio, Cayetano, entonces maestro de la Orden, convirtió a la Congregación de Holanda en una provincia.

189. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *STh* I, q. 1, a. 1.

190. J.-P. TORRELL, *Aquinas's Summa: Background, Structure, and Reception*, trad. Benedict M. Guevin, OSB (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2005), 93. Para un relato académico detallado sobre la difusión de la *Summa theologiae* en manuscritos e impresiones, véase *ibid.*, 92–96.
191. G. CHARRONELLE, un dominico que enseñaba en París, era profesor de Crockaert e utilizaba la *Summa theologiae*.
192. J.-P. TORRELL, *Aquinas's Summa*, 96.
193. Véase, por ejemplo, la observación irónica de É. FAURE en su *History of Art: Medieval Art*, trad. Walter Pach (New York: Harper, 1922), 338: «The cathedral, indeed the whole art of the ogive, realizes for a moment the equilibrium between the virgin forces of the people and the metaphysical monument whose mold Christian philosophy had been preparing for a thousand years. But these forces break the mold when they have attained their full expansion.»
194. Véase N. LEMAÎTRE, *Saint Pie V* (París: Fayard, 1994), 168.
195. W. A. HINNEBUSCH, *The History of the Dominican Order*, vol. 1, *Origins and Growth to 1500* (New York: Alba House, 1965), 297.
196. Para más información, véase E. RUMMEL, *The Humanist-Scholastic Debate in the Renaissance and Reformation* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995), 41–62.
197. TOMÁS DE AQUINO, *STh* II-II, q. 188, a. 6.
198. Véase el *Comentario* de Cayetano a *Summa Theologiae* 2a–2ae, q. 151, art. 4, no. 2: «Ad secundam obiectionem, ex Hugutionis auctoritate, dicitur quod, quia unaquaque ars propriis terminis seu vocabulis gaudet, ideo nos in moralibus rectius moralium Patrem, divum Thomam, quam extraneum quempiam sequimur.»
199. Para una bibliografía de las obras de Cayetano, véase H. KLUETING, «Thomas de Vio Cajetan,» en *Thomistenlexikon*, ed. David Berger y Jörgen Vijgen (Bonn: Verlag Nova et Vetera, 2006), 71–78. La entrada también incluye una lista comprehensiva de literatura secundaria.
200. Para una presentación sólida del conflicto entre Prierias y Cayetano, véase M. TAVUZZI, «Capreolus dans les Écrits de Silvestro da Prierio, o.p. (1456–1527),» en *Jean Capreolus et son temps 1380–1444*, ed. G. BEDOUELLE, R. CESSARIO, y K. WHITE, *Mémoire Dominicaine* (París: Les Éditions du Cerf, 1997), 239–58; y M. TAVUZZI, *Prierias: The Life and Works of Silvestro Mazzolini da Prierio, 1456–1527* (Durham, NC: Duke University Press, 1997).
201. Para una discusión acerca de los criterios de inclusión de la tradición comentarista tomista no-ecléctica, véase R. CESSARIO, *A Short History of Thomism* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2005).
202. Para un panorama general de las inclinaciones aristotélicas de Pomponazzi, véase A. MAURER, *Medieval Philosophy: A History of Philosophy* (New York: Random House, 1962), 337–46. Maurer ubica a Pomponazzi bajo la influencia del comentador aristotélico, Alejandro de Afrodisias, en vez de la más conocida escuela Averroísta que dominaba el norte de Italia hacia fines del siglo XV.
203. B. M. ASHLEY, *Theologies of the Body. Humanist and Christian* (Braintree, MA: The Pope John Center, 1985), 583 y también 170. «Influencias averroístas» se refiere al clima intelectual generalizado que dominaba la enseñanza secular en Italia hacia el siglo XVI. Cayetano y Pomponazzi, quien era cinco años mayor, fueron colegas en Padua y sin duda se encontraron allí.
204. Para más información acerca de los preámbulos de la fe, véase R. MCINERNY, *Praeambula Fidei: Thomism and the God of the Philosophers* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2006).
205. En el siglo XX, se ha puesto de moda en algunos círculos acusar a Cayetano de distorsionar a Tomás; sin embargo, estas críticas a menudo revelan una deficiencia al captar su ingenio filosófico. Por ejemplo, véase S. A. LONG, *Analógia Entis: On the Analogy of Being, Metaphysics, and the Act of Faith* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2011).
206. En el siglo XX, el papa León XIII mandó incluir el comentario en la nueva edición Leonina de la obra de Tomás. Véase *Summa contra Gentiles*, vols. 13–15, *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia* (Rome, 1918–1926).
207. Véase la información bibliográfica en L. J. ELDERS, «Franciscus Sylvester von Ferrara,» en Berger y Vijgen, *Thomistenlexikon*, 180–88. Para un ejemplo de cómo Silvestri aparece en una discusión filosófica, véase MARK K. SPENCER, «The Personhood of the Separated Soul,» *Nova et Vetera* 12, no. 3 (2014): 863–912.
208. Por ejemplo, véase el tributo a la obra de Ralph McInerny: Matthew L. Lamb, ed., *Theology Needs Philosophy: Acting against Reason is Contrary to the Nature of God* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2016). Para una introducción a la vida y obra de Tomás que expone sus logros filosóficos, véase J. A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina* (Pamplona: EUNSA, 1994).
209. Para más información, véase P. MANDONNET, *Les dominicains et la découverte de l'Amérique* (París: P.

- Lethielleux, 1893), 99–133.
210. Véase, por ejemplo, J. B. SCOTT, prefacio a *Franciscus de Victoria de Indis et de Ivre Belli Reflectiones* (Washington, DC: Carnegie Institution, 1917): «La proclamación de Vitoria como fundador de la Ley de Naciones desafortunadamente debe estar basada en estas dos lecturas registradas por un alumno y publicadas después de su muerte, sin la revisión del profesor y en forma muy resumida. Sin embargo, son suficientes para demostrar que el derecho internacional no es cosa de nuestros días y de nuestra generación, ni de las Conferencias de La Haya, ni de la creación de Grocio, sino que el sistema es casi tan antiguo como el Nuevo Mundo.
211. Esta escuela de pensamiento adoptó las enseñanzas de Alberto Magno, especialmente en sus elementos neoplatónicos. Floreció en Colonia durante las primeras décadas del siglo XV pero no logró establecer un legado duradero allí. Para más información, véase Z. KALUZA, «Les Débuts de L'Albertisme Tardif (Paris et Cologne),» en *Albertus Magnus und der Albertismus: deutsche Philosophische Kultur des Mittelalters*, ed. Maarten J. F. M. Hoenen y Alain de Libera (New York: Brill, 1995), 207–42.
212. Véase D. R. JANZ, *Luther and Late Medieval Thomism: A Study in Theological Anthropology* (Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press, 1983), 102–10.
213. Ibid., 95.
214. RICHARD MARIUS, *Martin Luther: The Christian Between God and Death* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), 151.
215. L. JARDINE, «Humanism and the Teaching of Logic,» en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. Norman Kretzmann, Anthony Kenny, y Jan Pinborg (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 801.
216. B. BONJOANNES, *Compendium of the Summa Theologica of St. Thomas Aquinas: Pars Prima*, ed. Wilfrid Lescher (New York: Benziger Brothers, 1906).
217. P. MELANCHTHON, *Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae* (Wittenberg, 1521). Para más discusión, véase U. G. LEINSLE, *Introduction to Scholastic Theology*, trad. Michael J. Miller (Washington DC: Catholic University of America Press, 2010), 260.
218. Véase RUMMEL, *Humanist-Scholastic Debate*, 168.
219. Ibid., 8.
220. Una primera instancia ocurre en la Paz de Augsburgo en 1555, cuando facciones católicas y luteranas acordaron en el principio que luego se conocería como «cuius regio, eius religio» (de quien [es] la región, de él [es] la religión). Más adelante, en 1648, los Tratados de Westfalia pusieron fin a las guerras de religión.
221. Para información acerca de su vida, véase V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Domingo de Soto: Estudio biográfico documentado* (Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1961).
222. Para más información, véase R. M. LYNCH, «Domingo Bañez on Moral and Physical Causality: Christic Merit and Sacramental Realism,» *Angelicum* 91, no. 1 (2014): 105–25.
223. A. WALZ, *I Domenicani al Concilio di Trento* (Rome: Herder, 1961).
224. B. M. ASHLEY, *The Dominicans* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1990), 131.
225. A. WALZ, *Domenicani*, 314–15.
226. Para más información acerca de estos agentes post reforma tridentina, véase G. BEDOUELLE, *La Reforma del Catolicismo: 1480–1620*, trad. Santiago García Díez (Madrid: BAC, 2005), 93–134.
227. W. A. HINNEBUSCH, *Breve Historia de la Orden de los Predicadores*, 137.

## 7. CAMPEONES CATÓLICOS

### LOS TOMISTAS SE ENFRENTAN A LA MODERNIDAD

Jacques Maritain, en sus ensayos de *Tres Reformadores*, explica las rupturas – religiosas, representadas por Martín Lutero (m. 1546); filosóficas, por René Descartes (m. 1650); y morales, por Jean-Jacques Rousseau (m. 1778)– que afectaron la vida europea desde principios del siglo XVI<sup>228</sup>. Durante este período de unos 230 años, el luteranismo, el cartesianismo y los ideales rousseauianos propusieron paradigmas de pensamiento que se alejaban de los principios que fortalecen y sostienen la enseñanza de Tomás de Aquino. De hecho, los ensayos de Maritain critican, desde una visión tomista, las perspectivas revolucionarias religiosas, filosóficas y morales generadas por estos tres diversos precursores de la modernidad. Otros tomistas reconocidos también han señalado las diferencias dramáticas entre el pensamiento de Tomás y el temperamento filosófico moderno. Para citar un ejemplo, Étienne Gilson defiende el realismo tomista contra los postulados de las epistemologías post-cartesianas<sup>229</sup>. Cabe destacar que estos críticos del siglo XX se han ganado el reconocimiento póstumo de la autoridad eclesiástica<sup>230</sup>. Es aún más importante recordar que, desde mediados de siglo XVI hasta finales del siglo XVIII, los tomistas sostuvieron un marco para la teología católica que no ha perdido su utilidad. Dicho de otro modo, los comentaristas y autores tomistas florecieron a la par con los nuevos movimientos intelectuales que dominaron Europa durante el período moderno temprano.

Tanto la política como los logros culturales de la época moderna temprana revelan que la religión y la teología no desaparecieron a raíz de los avances en la ciencia y la iluminación secular general. En 1637, el tomista ibérico Juan de Santo Tomás comenzó a publicar su *Cursus theologicus*, un comentario en varios volúmenes de la *Summa* de Tomás, el mismo año en que Descartes publicó su *Discurso del método*. Los dominicos y los miembros de otras órdenes religiosas establecidas, especialmente en Francia y España, desempeñaron un papel importante en la defensa de lo que, en retrospectiva, puede considerarse un movimiento contracultural. En otras palabras, la tradición comentarista no fue eclipsada con el advenimiento de la modernidad; al contrario, figuró visiblemente adondequiera el catolicismo floreciera o se implantara por primera vez. Tal como lo han hecho desde el siglo XIII, los intérpretes de Tomás han puesto su pensamiento al servicio de la verdad de la fe católica. En el siglo XX, un teólogo jesuita expresó claramente el servicio que Tomás presta a la búsqueda de la verdad: «Por el mismo hecho de abrazar la doctrina de santo Tomás, se abraza la doctrina más comúnmente aceptada en la Iglesia, segura y aprobada por la Iglesia misma»<sup>231</sup>.

Una vez que la Compañía de Jesús comenzó a florecer como un instrumento de reforma católica, sus miembros académicos se unieron a los divulgadores del tomismo.

Algunas veces surgieron desacuerdos entre los portadores de la tradición establecidos y estos nuevos clérigos regulares, los jesuitas. San Ignacio concibió su compañía como un grupo de soldados siempre listos para el combate. Jerónimo Nadal (m. 1580), uno de los suyos e influencia temprana en los jesuitas, los describió como contemplativos en acción<sup>232</sup>. Como parte de la respuesta católica al protestantismo, los jesuitas se acostumbraron a batallar en las fronteras de la evangelización, en las periferias geográficas e intelectuales del mundo. Por lo mismo, los jesuitas tomistas tendían a vigilar las corrientes de filosofía moderna temprana más que la mayoría de los otros tomistas. En ocasiones, la cercanía con la modernidad dispuso a los jesuitas a acomodarse a los principios filosóficos y teológicos que la tradición comentarista establecida juzgaba inoportuna o, incluso, ilegítima. Con el fin hacer espacio para los comentaristas altamente singulares de Tomás, los académicos, como ya se señaló, hablan de «tomistas eclécticos»<sup>233</sup>. Incluso con esta distinción y la variedad de puntos de vista que los comentadores tomistas expresaron sobre una serie de cuestiones teológicas, es notable que los tomistas mantuvieron una animada existencia intelectual paralela a las nuevas iniciativas protestantes y seculares. Los tomistas brillantes, en su mayoría clérigos católicos, navegaron con éxito los cambios ideológicos que Europa absorbió entre 1517, cuando Lutero protestó contra Johann Tetzel (el dominico predicador de las indulgencias), y el siglo XVIII, al menos hasta la toma de la Bastilla en París, en 1789. Este período incluye todo el siglo XVII, que fue testigo de importantes avances en la experimentación científica y el aprendizaje. A lo largo de este período, los comentadores de santo Tomás mantuvieron una tradición que efectivamente moldeó la teología católica y la influencia que ella ejerció fuera de la Iglesia.

La reforma católica llegó más tarde a Francia que a otros lugares de Europa<sup>234</sup>. Un período tumultuoso de discordia civil en *la belle France*, conocido como las Guerras de Religión francesas (1562-1598), fue seguido por el florecimiento de iniciativas postridentinas. Sin embargo, un estudio informativo de la Francia del siglo XVII sostiene que, a pesar del fuego y las cenizas que caracterizaron el conflicto civil de finales del siglo XVI, «gran parte de la energía y las iniciativas para el cambio religioso en juego durante la primera parte del siglo XVII, estaban arraigadas en las experiencias de esas décadas anteriores»<sup>235</sup>. La Francia del siglo XVII, especialmente bajo el reinado de setenta y dos años del Rey Sol francés, Luis XIV (1643-1715), se convirtió en un fértil semillero para la renovación de la Iglesia y para el desarrollo de la teología tomista. Al mismo tiempo, Francia persiguió sus propios objetivos políticos dentro de Europa.

La Guerra de los Treinta Años (1618-1648) enfrentó a una coalición de poderes protestantes contra los países católicos, excepto Francia, que se puso del lado de los protestantes como una forma de controlar la hegemonía de los Habsburgo sobre toda Europa. Las hostilidades llegaron a su fin con el Tratado de Westfalia (1648-1649). Como resultado de esta «Paz de Westfalia», las diferencias confesionales se reconocieron como rasgos resueltos del panorama político europeo. Los papas protestaron los acuerdos, que dieron legitimidad política a las diversas denominaciones protestantes (por ejemplo, en los Países Bajos calvinistas y la Suecia luterana). No

obstante, como admite un erudito, «el cristianismo según el ideal medieval había desaparecido»<sup>236</sup>. A pesar de ello, el pensamiento de Tomás de Aquino sobrevivió, incluso en países con lealtades confesionales divididas, como Holanda y Alemania. Las tierras gobernadas por los Habsburgo –cuyas fronteras se extendían de Portugal a Praga y de Bruselas a Palermo– proporcionaron un terreno especialmente fértil para el desarrollo de la tradición comentarista tomista, al igual que Francia, la otra gran potencia católica europea del período moderno temprano, a pesar de que su política centrada en el equilibrio de poder dio pie para algunas alianzas inesperadas.

## TEOLOGÍA MORAL

La supervivencia de la tradición no significó osificación. Un área en que los tomistas adoptaron perspectivas algo incoherentes con la forma clásica de su disciplina es en la teología moral. Desde mediados del siglo XVI, la teología moral católica dio un giro hacia la casuística<sup>237</sup>. En lugar de enseñar ética según el plan recibido de virtudes, dones y bienaventuranzas, los teólogos morales comenzaron a confiar en la dirección de las opiniones sostenidas por los doctos. Pascal hizo una parodia famosa de esta nueva escuela de casuística moral, que toma su nombre de su intención de descubrir la conducta correcta para casos determinados (en latín, *casus*)<sup>238</sup>. Sin embargo, la casuística moral disfrutará de un reinado de cuatrocientos años. Desde que el cambio de paradigmas se convirtió en parte de la vida cotidiana católica, especialmente con la renovación del sacramento de la penitencia después del Concilio de Trento, los tomistas, por supuesto, adoptaron el nuevo paradigma casuista para la teología moral. La ciencia moral, cuando se aplica a un conjunto particular de circunstancias y problemas, no alcanza un grado de certeza demostrativa; se presentan demasiadas variables, y las opiniones acerca de cómo enfrentarlas pueden diferir. Por ello, se desarrollaron gradualmente distintas escuelas de opinión casuística, en las que los especialistas reconocidos se agruparon según su perspectiva general sobre cómo aplicar las leyes morales a casos específicos.

Podemos nombrar cuatro escuelas principales de casuística: tuciorismo, laxismo, probabilismo y probabiorismo. Algunos moralistas sostuvieron una estricta aplicación de las pautas éticas, sin importar las incongruencias que pueda implicar un caso particular. Estos rigoristas –o tucioristas, como también se los conocía– prefirieron ir a lo seguro (*tutus*). Otros, laxistas, prefirieron aplicar las normas libremente, incluso hasta el punto de fomentar la indulgencia moral. Debido a que la conducta humana concreta está sujeta a contingencias y variaciones, incluso las opiniones de expertos moderados –es decir, aquellos que no defienden ni el laxismo ni el rigorismo– pueden diferir. Opiniones como estas se conocen como opiniones probables. Tomás de Aquino discute acerca de las opiniones probables cuando trata sobre cómo evaluar la evidencia en un juicio en la corte<sup>239</sup>. Sin embargo, no hizo de las opiniones doctas la base de su enseñanza moral general; la teología moral tomista sostiene la unidad del ser y la bondad; se desarrolla, en vez, alrededor de una teleología del bien –esto es, de fines perfectos para la vida

humana— y no a partir de cálculos sobre lo que los expertos sostienen acerca de la búsqueda del bien.

A mediados del siglo XVI, el cambio de paradigma en la moral se había apoderado de todas las enseñanzas y prácticas morales católicas. Los tomistas abordaron esta evolución, que, como hemos dicho, duró hasta mediados del siglo XX. Sus primeros intentos produjeron algunos malentendidos. Consideremos, por ejemplo, el caso de Bartolomé de Medina (1528-1580), un dominico español que logró obtener la cátedra principal de teología en Salamanca<sup>240</sup>. Se cree que demostró ser un intérprete celoso, aunque de opiniones bastante particulares, de Tomás. Sus comentarios sobre la *Summa theologiae* obtuvieron reconocimiento internacional como lo demuestran las numerosas ediciones de sus obras publicadas en toda Europa: Salamanca, por supuesto, pero también Venecia, Colonia, Bérgamo, Como, Zaragoza y Barcelona. Lamentablemente, sin embargo, su memoria sobrevive no por sus comentarios sino por un error: los estudiantes de teología moral se encuentran con el nombre de Bartolomé de Medina debido a la asociación que se hizo entre el probabilismo jesuita y la teoría de la opinión probable de Medina en 1659<sup>241</sup>. En realidad, no prospera el esfuerzo por transformar a este tomista dominico en el originador de una tesis de casuística moral muy controvertida del siglo XVII. Medina era un teólogo moral del bien teleológico, no de lo discutiblemente lícito. A decir verdad, fue arrastrado póstumamente a la pelea por el probabilismo que tanto movió a Pascal<sup>242</sup>.

En sus propios escritos, Medina admitió que uno puede elegir entre dos opiniones probables que concluyen de manera diferente sobre las variables involucradas en la acción humana. Aun así, insiste en que cada opinión debe adherirse igualmente al bien moral —es decir, cada una debe encarnar la verdad sobre el bien de la persona humana. En otras palabras, reconoció que hombres buenos pueden resolver problemas morales concretos con distintas soluciones sanas. El probabilismo, por el contrario, es una escuela de pensamiento en la que uno puede elegir un curso de acción que posiblemente no incorpora el mejor consejo moral, aunque se puedan hacer algunos argumentos para rescatar esta opinión de ser completamente laxista. Los tomistas tradicionales evitaron los riesgos involucrados en el probabilismo al insistir en que cuando se enfrenta con la cuestión moral —principalmente, «¿Qué debo hacer?»— el mejor consejo radica en la mayoría de las opiniones emitidas por reconocidos académicos. Es decir, la opinión *más* probable, como se conocía, tenía la mejor oportunidad de guiar a las personas hacia el bien. Durante el período de la casuística, esta escuela de pensamiento se conoció como probabilidadismo. Bartolomé de Medina, sin duda, se habría sorprendido al descubrir que su comentario de la *prima-secundae* fue, en cierto modo, secuestrado y, tal vez, incluso, utilizado para justificar la conveniencia moral. Medina *no* afirmaba que la elección de una solución conveniente reemplace la búsqueda de la excelencia moral con solo presentar una opinión probable para justificar dicha elección. En otras palabras, no es el padre del probabilismo casuista. Pascal, además, tenía razón al reconocer en los argumentos de los probabilistas una desviación del pensamiento católico sólido.

## GRACIA Y LIBERTAD

Los tomistas reconocen que elaborar una teología moral correcta requiere hacer afirmaciones sobre una antropología preética. La naturaleza humana creada y sus capacidades ocupan un lugar destacado en la teología moral tomista, incluso cuando la naturaleza y sus capacidades se elevan a la nueva vida de la gracia divina. Surgen preguntas: ¿qué distingue a la criatura racional de las infraracionales? ¿Qué es la libertad humana? ¿Cómo influye Dios en nuestras elecciones libres? ¿Cómo alcanza la criatura humana su destino último, que es a la vez don de Dios y labor de la criatura? La respuesta a estas preguntas requiere una comprensión adecuada de la persona humana que, por medio de la fe y los sacramentos, se inserta en el drama de la salvación cristiana. Después de la Reforma, los tomistas abordaron estos asuntos en diálogo con protestantes y otros católicos que debatían sobre la dinámica de la salvación. De hecho, en el siglo XVII, las principales discusiones que ocupaban a los tomistas eran disputas, inspiradas en la Reforma, sobre el funcionamiento de la providencia divina y la libertad humana. Estas surgieron, en parte, por la densidad del asunto tratado. Solo hay que recordar la frase inicial del *Paraíso Perdido* del poeta John Milton: «Ilumina mi oscuridad; realza y alienta mi bajeza, para que desde la altura de este gran propósito pueda glorificar a la Providencia eterna, justificando las miras de Dios para con los hombres»<sup>243</sup> Debido a la reforma inglesa, no se desarrollaron tomistas barrocos ingleses; solo queda imaginarnos las grandes contribuciones que habrían hecho al desarrollo de la tradición de comentarios. El poeta calvinista ciego, sin embargo, estaba lejos de ser el único pensador en elucidar la justicia de Dios y la suerte del hombre.

En el continente, los tomistas adoptaron la cuestión de la libertad humana y la salvación eterna dentro del contexto general de las discusiones sobre la predestinación. El luteranismo y el calvinismo impulsaron a algunos pensadores católicos, incluido el quimérico Ambrosius Catharinus, a oponerse directamente a los reformadores que hicieron de la predestinación un doble acto de la voluntad divina que rescataría a algunas personas del pecado y la condenación y abandonaría al resto. Estos polémicos pensadores católicos abandonaron conscientemente la enseñanza clásica que había descendido de san Agustín y santo Tomás, a favor de seguir lo que puede describirse, para ese período, como nuevas direcciones en teología. En términos generales, tales innovaciones provocaron malentendidos sobre la autonomía humana. Además, exageraron las habilidades de la persona humana sin la ayuda de la gracia divina. Durante el período moderno temprano, los debates sobre la gracia y la libertad dominaron casi dos siglos de intercambio teológico católico y práctica pastoral. A principios del siglo XVII, el propio Papa sintió la necesidad de intervenir.

La España católica dio lugar a la disputa entre los católicos. Durante la década de 1580, una serie de intercambios universitarios plantearon preguntas sobre los requisitos metafísicos para el ejercicio de la libertad humana. Aquellos que favorecieron las nuevas direcciones teológicas argumentaron que, para ejercer la verdadera libertad creada, el ser humano debía descubrir una franja neutral, un espacio libre de intervención divina, que

permitiera el radiante ejercicio de la voluntad humana creadora. Desafortunadamente, según los tomistas, este terreno neutral resulta ilusorio: no existe una tierra de nadie entre Dios y la criatura humana. «De lo contrario», señala un académico, «las criaturas humanas finitas vagarían por la tierra creando *ex nihilo* la perfección o realidad añadida de sus determinaciones libres, completamente fuera de la causalidad divina y la providencia divina<sup>244</sup>. «Aun así, enfatiza el Doctor Angélico, las personas humanas «son movidas por Dios como instrumentos, pero de tal manera que no descarta nuestro propio movimiento a través de la libre elección»<sup>245</sup>. Las discusiones sobre la gracia y la libertad atrajeron a muchos participantes. El más famoso de ellos sigue siendo el pensador jesuita Luis de Molina quien, en 1588, publicó en Lisboa su *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*<sup>246</sup>.

Una figura goza de excelente reputación por elaborar la respuesta tomista a la visión molinista de la libertad humana en concordancia con la gracia divina. Se trata de Domingo Báñez (1528–1604), un dominico español cuya carrera sugiere el resplandor que logró el tomismo en la Península Ibérica: estudios en Salamanca, ingreso en la Orden Dominica, más estudios filosóficos y teológicos bajo los maestros de la época y períodos de enseñanza en Salamanca y luego en Ávila, donde se desempeñó como director espiritual de Teresa de Jesús, doctora carmelita de la Iglesia. Después de recibir su doctorado en 1565, Báñez comenzó otra ronda de enseñanza en las grandes universidades y centros de estudio de la España del siglo XVI: Alcalá (cerca de Madrid), Ávila, Salamanca, Valladolid. Participó en la Inquisición, escribió comentarios sobre las partes de la *Summa theologiae*, y fue asesor del rey español Felipe II. En general, fue un tomista modelo durante el alto barroco de los Habsburgo.

Domingo Báñez se ha ganado un lugar en la historia del pensamiento occidental gracias al papel central que desempeñó en una de las más célebres controversias entre la Orden de Santo Domingo y la Compañía de Jesús. Tanto los dominicos como los jesuitas basaron sus argumentos en los textos de Tomás. El debate ha llegado a nosotros como la controversia de *De Auxiliis*, que eventualmente requirió la convocación de una comisión papal del mismo nombre para ser resuelta, y que celebró sesenta y ocho sesiones entre 1602 y 1605<sup>247</sup>. Las autoridades eclesiásticas llegaron a una resolución irénica, que recibió el respaldo de una de las grandes figuras de la reforma católica, san Francisco de Sales (1567-1622), quien se convirtió en santo, pero no especialmente en tomista. Como sucede en muchas controversias de larga data, pueden surgir malentendidos: a veces, Domingo Báñez aparece en la literatura secundaria como un tomista aberrante, como si hubiera perdido el equilibrio en el fragor del debate. El propio Báñez, por otro lado, declara lo contrario: «Incluso en las preguntas menos serias, nunca me aparté de la doctrina del Santo Doctor»<sup>248</sup>. Esta estrella de la constelación tomista murió en 1604, antes de que el papa Pablo V, el 5 de septiembre de 1607, expresara su deseo de que tanto los dominicos como los jesuitas «se abstengan mutuamente de palabras duras que expresan amargura de espíritu»<sup>249</sup>.

Es notable que la tradición comentarista tomista ha continuado con éxito la interpretación de Domingo Báñez acerca de la enseñanza de Tomás sobre gracia y libertad<sup>250</sup>. Esta evolución no debería sorprendernos. Steven A. Long resume la doctrina filosófica básica que está en juego: «El efecto del ser no está contenido adecuadamente por ninguna naturaleza creada, ni en esencia ni en el poder operativo; entonces, si el efecto del ser se logra mediante la operación de una criatura, esto requiere que la criatura se aplique a la acción por el poder divino, el cual la mueve para producir este efecto»<sup>251</sup>. No existen actores autogenerados. Lo que Tomás sostiene acerca de cómo el don de la gracia divina eleva las acciones humanas para hacerlas meritorias es coherente con su metafísica general del ser y la acción. Cuando esta enseñanza se aplica a la salvación de las almas, los tomistas sostienen con el Doctor Común que «la predestinación, en cuanto a los efectos, tiene por causa la bondad divina a la cual todo efecto de la predestinación está ordenado como a su fin y de la cual procede como primer principio impulsor»<sup>252</sup>. No imaginaban, como lo hizo Molina, que la predestinación debería pensarse en términos de dos remeros, Dios y el hombre, remando en el mismo bote<sup>253</sup>. Aunque la explicación de Báñez de la gracia divina se corresponde con la enseñanza y práctica católica, incluida la práctica sacramental, todavía aviva vehementes, aunque ahora corteses, combates entre los teólogos católicos.

## HERRAMIENTAS PEDAGÓGICAS Y APOLOGÉTICAS INTEGRALES

A comienzos del siglo XVII, muchas familias religiosas, además de jesuitas y dominicos, habían adoptado la enseñanza de Tomás de Aquino: agustinos, benedictinos, capuchinos, cistercienses, jerónimos, mercedarios, servitas y el Oratorio de san Felipe Neri, en la persona del beato Juvenal Ancina (m. 1604). Este desarrollo significó que la enseñanza de Tomás daría forma a la educación de los nuevos miembros de estas instituciones. Con este propósito en mente, las Carmelitas Descalzas de España fueron un ejemplo de eficiencia pedagógica: la reforma de 1562 de la Orden Carmelita –que comenzó con Teresa de Ávila– dio inicio a una renovación de la vida intelectual entre los frailes carmelitas descalzos. En 1613, estos frailes mendicantes ordenaron la composición de manuales de filosofía y teología que presentaran la doctrina tomista de manera organizada. Se basaron en los textos de Tomás, pero también en los comentaristas del siglo XVI, especialmente el cardenal Cayetano. Los «Complutenses» –del nombre latino del lugar donde trabajaban, Alcalá de Henares– produjeron entre 1624 y 1628 un conjunto de cuatro volúmenes de textos de filosofía aristotélico-tomista sobre filosofía y psicología natural. Aunque los manuales se presentaron como un trabajo corporativo, frailes individuales produjeron varios volúmenes: Miguel de la Santísima Trinidad (m. 1661), Juan de Todos los Santos (m. 1654) y Antonio de la Madre de Dios (m. 1637). En 1640, apareció un quinto volumen sobre metafísica, de la pluma de un carmelita descalzo francés. Los manuales fueron escritos en un estilo sofisticado, pero no esotérico. Los autores prestaron la debida atención a aquellos de sus contemporáneos que se opusieron a algún elemento de los principios filosóficos de Tomás. Se decía que no se podían encontrar mejores defensores de la filosofía de Tomás que entre estos

carmelitas descalzos<sup>254</sup>. Una edición definitiva de cinco volúmenes en cuarto apareció en Lyon en 1670.

Lo que los complutenses hicieron por la filosofía tomista, los salmanticenses lo hicieron por la teología tomista. Desde 1631, cuando aparecieron los primeros tratados en Salamanca, hasta 1883, cuando apareció una edición revisada de veinte volúmenes en París, los veinticuatro tratados sobre temas teológicos influyeron en gran medida en la forma y el estilo de la teología católica. Los teólogos carmelitas de Salamanca se entendieron como comentaristas de la enseñanza de Tomás. De hecho, cada disputa se identifica con un texto específico de *Summa theologiae* (e.g. «Sobre el mérito», *prima-secundae* q. 114). También mantuvieron un alto nivel de conciencia metafísica; hacían teología especulativa, una forma eminente de enfatizar la importancia de los principios tomistas. Al mismo tiempo, estos teólogos carmelitas ofrecen un buen ejemplo de la elasticidad de la tradición comentarista tomista: siguen a Tomás, pero a veces llegan a conclusiones específicas que son exclusivas de su propio espíritu intelectual. Por ejemplo, sostienen que el deseo natural de Dios—un tema sobre el cual los tomistas todavía debaten—es natural en el sentido de que aparece *ut in pluribus* (con frecuencia, pero no siempre) entre los miembros de la raza humana<sup>255</sup>.

Estos autores carmelitas también muestran cómo la tradición comentarista tomista se mezcla con otras tensiones religiosas. A lo largo de los siglos XVII y XVIII, los carmelitas defendieron la enseñanza espiritual tanto de su maestro, san Juan de la Cruz (m. 1591) como de santa Teresa de Ávila. Un testimonio explícito de este esfuerzo aparece en una obra del autor carmelita italiano Baldassaro di S. Caterina di Siena (m. 1673), *Splendori riflessi di sapienza celeste*, publicado en Bolonia en 1671. Representa alegóricamente a los dos santos como los dos querubines que Moisés contempla cuando entra en la tienda de la reunión, y entre quienes Dios le habla (véase Nm 7, 89). Esta comparación y el título completo, *Resplandores de Sabiduría Celestial educidos de los gloriosos santos Tomás de Aquino y Teresa de Jesús*, dan una idea de la devoción que rodea los escritos filosóficos, teológicos, teológicos morales y místicos de los Carmelitas Descalzos<sup>256</sup>. El lenguaje de hoy, claramente hicieron teología de rodillas.

## GIGANTES DOMINICOS

El dominico nacido en Portugal Juan Poinset, conocido como Juan de Santo Tomás (1589-1644), era hijo de un funcionario del gobierno de los Habsburgo. Estudió en Lovaina, donde cayó bajo la influencia de un venerable maestro español, el dominico Tomás de Torres. En 1612, el propio Juan hizo su profesión en la Orden Dominica en Madrid, y adoptó el título de «Santo Tomás». *Nomen est omen*. Sus estudios previos le permitieron comenzar a enseñar en Alcalá de Henares, donde, según el sistema europeo, instruyó a dominicos en el colegio universitario de santo Tomás. Este profesor de teología del siglo XVII, que comenzó su carrera docente aproximadamente al mismo tiempo (ca. 1614) que murió el pintor manierista El Greco, llegaría a personificar la escolástica española de fines del Siglo de Oro. Juan de Santo Tomás se elevó en la

estructura de la universidad, primero al obtener la cátedra vespertina en teología y luego la codiciada y más prestigiosa cátedra diurna. Con todo, Juan de Santo Tomás pasó treinta años dando instrucción universitaria en la doctrina de santo Tomás de Aquino. En 1643, el rey español, Felipe IV (m. 1665), que mantenía a Diego Velázquez como artista de la corte, eligió a Juan como su confesor. El artista más importante de la época trabajó codo a codo con el tomista más importante de finales del Siglo de Oro español. Poco después, en 1644, durante una campaña militar con el monarca, este gran maestro de la tradición comentarista murió de fiebre cerca de Fraga en Aragón. Algunos especulan que fue envenenado. Casi al mismo tiempo y en el mismo lugar, Velázquez pintó al rey con el famoso traje plateado y rosa que usó durante la campaña<sup>257</sup>.

Incluso en su propio tiempo, Juan de Santo Tomás ganó reconocimiento fuera de la Orden de los Dominicos<sup>258</sup>. El escolástico ibérico –a pesar de ser, como se mencionó, contemporáneo cercano de Descartes– continúa el linaje de los comentaristas de Tomás renacentistas y medievales, que trazan un curso diferente a la de «la pensée moderne»<sup>259</sup>. Así como Cayetano se opuso a Escoto, y Báñez se enfrentó a Molina, Juan defendió la línea de pensamiento tomista contra el «eclecticismo» del jesuita Francisco Suárez (m. 1617)<sup>260</sup>. La prodigiosa producción literaria del dominico tanto en filosofía (e.g. *Cursus philosophicus Thomisticus* [1632–1636]) como en teología (especialmente su *Cursus theologicus*, publicado en ocho volúmenes a partir de 1637) influyó fuertemente en los tomistas posteriores, incluidos los del siglo XX. Juan se apropió conscientemente de la identidad de un comentarista. En su lecho de muerte, juró ante el Santísimo Sacramento que nunca escribió nada que no se ajustara a las enseñanzas de Tomás de Aquino.

Jacques Maritain, un crítico exigente, considera a Juan «uno de los grandes metafísicos de la filosofía occidental moderna»<sup>261</sup>. De hecho, los estudiantes recientes de la lógica de Juan de Santo Tomás han descubierto allí una teoría semiótica bien desarrollada<sup>262</sup>. Asimismo, entre los tomistas, este maestro perdura como un recurso teológico significativo para la teología contemporánea, especialmente por su trato de los dones del Espíritu Santo<sup>263</sup>. Más allá de estos reconocimientos, Juan de Santo Tomás plasmó los principios de la tradición comentarista tomista en su *Tractatus de approbatione et auctoritate doctrinae d. Thomae*, de 1637, una discusión sobre la autoridad que santo Tomás disfruta en la Iglesia<sup>264</sup>. Allí leemos que un verdadero discípulo de Tomás –es decir, un tomista *tout court*– es uno que sigue a aquellos que ya han comentado a Tomás, que ama su enseñanza y busca defender y desarrollarla, que muestra simpatía por sus intuiciones, que valora su método de argumentación y, en resumen, que se aferra a la tradición comentarista. Juan de Santo Tomás, quien muere doscientos años después de Capreolo, establece los criterios para identificar a esos autores, tanto entre sus predecesores como sus sucesores, que merecen ser incluidos en la tradición comentarista tomista.

La herencia del tomismo provenzal que comienza con Juan Capreolo encuentra un epicentro del siglo XVII en Toulouse, la ciudad donde los tomistas florecieron cerca de la tumba de su maestro. Entre ellos, Vicente Contenson se destaca como una variación

notable dentro del patrón tomista de exposición puramente especulativa que caracterizó a muchos de sus contemporáneos barrocos. Aunque murió joven, Contenson logró componer una obra de varios volúmenes, *Theologia mentis et cordis seu speculationes universae doctrinae sacrae*, que se editó varias veces entre 1668 y 1886. Como sugiere el título, Teología de la Mente y el Corazón, él buscó, usando su propia metáfora, recoger, escondidas entre las espinas del escolasticismo, las rosas de la piedad<sup>265</sup>. Los teólogos tomistas franceses del siglo XVII confrontaron aún más las variedades de las afirmaciones jansenistas y las continuas disputas sobre la predestinación y la teología moral. El trabajo de Alexander Piny (m. 1709) *Quaestiones agitatae entre thomistas et molinistas*, publicado en 1666 en Lyon, refleja el temperamento de los tiempos. Estas preguntas debatidas entre tomistas y molinistas muestran que los teólogos católicos de la época no renunciaron a su examen microscópico de los caminos de Dios y la suerte del hombre.

Juan Bautista Gonet (m. 1681), otro dominico de Toulouse, denominó la totalidad de sus composiciones teológicas *Clypeus theologiae thomisticae*, y la publicó por primera vez en Burdeos entre 1659 y 1669. Gonet alzó resueltamente su «escudo» de teología tomista –un curso completo en teología dogmática– contra sus oponentes recientes. El libro siguió siendo popular; una edición final apareció en París en 1876. Las obras completas de Gonet se encuentran en el contexto de los dramas teóricos que dividieron el catolicismo latino durante la segunda mitad del siglo XVII: molinismo, probabilismo y jansenismo. A pesar de su estilo pugilista preferido, algunos tomistas sospechaban que Gonet albergaba cierta suavidad hacia el molinismo. Los molinistas, por su parte, no dudaron en alegar que los tomistas eran simples clones jansenistas. Tanto es así que, en 1727, el papa Benedicto XIII se sintió obligado a pronunciar que la enseñanza de Santo Tomás y la escuela tomista no tenían relación alguna con los errores de Cornelio Jansen (m. 1638)<sup>266</sup>.

Gonet no fue el único tomista notable que cayó bajo la sospecha de diluir la doctrina tomista de la predestinación pura. Los tratados filosóficos y teológicos del dominico parisino Antoine Goudin (m.1695) se enmarcan por mérito propio entre las contribuciones notables a la tradición de los comentaristas. Aunque Goudin defendió a Tomás y a los autores tomistas frente a las interpretaciones eclécticas de la gracia y la libertad, también pudo haber buscado formas de establecer un terreno común, por así decirlo, entre los tomistas y sus principales oponentes. Desafortunadamente, sus escritos teológicos permanecerían inéditos a su muerte, y ciertos dominicos de París no consideraron oportuno remediar esta situación. Se descubrió que Goudin había disfrutado de intercambios con Richard Simon (m. 1712), un miembro controversial del Oratorio Francés cuyas opiniones sobre la crítica bíblica finalmente lo excluyeron de la vida católica convencional.

A principios del nuevo siglo, Luis XIV se embarcó en la Guerra de Sucesión española, una *guerre en dentelles*, que dejó al noble francés, Felipe, duque de Anjou, en el trono de España. Se decía que los Pirineos desaparecieron; más, no fue así en realidad. La

brillante época de los comentaristas tomistas llegó a su fin en medio de controversias interminables acerca de las opiniones molinistas sobre la libertad humana, las opiniones probabilistas sobre la conducta ética y la vida moral, y las heterodoxias jansenistas que distorsionaron la forma en que las personas entendían el abrazo del amor divino. Además de dar respuestas teóricas a estas preguntas, los tomistas también ofrecieron soluciones prácticas para vivir el evangelio. Los escritos del sacerdote diocesano francés Luis María Grignon de Montfort (m. 1716) muestran características tomistas marcadas. Su *Tratado de la Verdadera devoción a María* puede verse como un comentario sobre las características claves de la enseñanza de Tomás sobre la mediación ejercida por Cristo. Grignon de Montfort, quien murió un año después del Rey Sol francés, Luis XIV, recurrió a una obra del teólogo jesuita Jean Grasset, *La Véritable Dévotion envers la Sainte Vierge établie et défendue* (París, 1679). Grignon de Montfort muestra que la doctrina tomista de la predestinación pura no es motivo de temor. Hace que vivir la enseñanza de Tomás sobre la salvación sea tan fácil como decir un solo Ave María<sup>267</sup>.

El tomismo floreció en otros lugares fuera de la arena política franco-ibérica. Benedict Ashley da un ejemplo: «Seraphino Piccardi (m. 1695), conocido por su excelente estilo latino, enseñó en Padua y escribió. . . una defensa del tomismo en siete volúmenes»<sup>268</sup>. En las cumbres de los Alpes, la universidad benedictina en Salzburgo produjo una serie de «tomistas de Salzburgo», incluido Ludwig Babenstuber (m. 1726). Defendió los puntos de vista báñezianos clásicos sobre *praemotio physica*, la frase que captura la prioridad de la iniciativa divina en la voluntad humana y señala la preferencia tomista por defenderla.

---

<sup>228</sup>. Véase J. MARITAIN, *Three Reformers: Luther, Descartes, Rousseau* (New York : Cromwell, 1970), 4.

<sup>229</sup>. Véase É. GILSON, *Thomist Realism and the Critique of Knowledge*, trad. Mark A. Wauck (San Francisco: Ignatius Press, 1986).

<sup>230</sup>. Por ejemplo, véase JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, no. 74.

<sup>231</sup>. J. DE GUIBERT, *De Ecclesia Christi* (Rome: Università Gregoriana, 1929), 386, según citado en Santiago Ramírez, «The Authority of St. Thomas Aquinas,» *The Thomist* 15, no. 1 (1952): 109.

<sup>232</sup>. En palabras del propio Nadal: «Father Ignatius enjoyed this kind of prayer by reason of a great privilege and in a most singular manner, and this besides, that in all things, actions, and conversations he contemplated the presence of God and experienced the reality of spiritual things, so that he was a contemplative likewise in action (a thing which he used to express by saying: God must be found in everything.)» Para una referencia completa, véase J. CONWELL, *Contemplation in Action: A Study in Ignatian Prayer* (Spokane, WA: Gonzaga University, 1957), 25. Para más información, véase J. P. MCINTYRE, *Gli Esercizi spirituali di Ignazio di Loyola* (Milan: Jaca Book, 1998).

<sup>233</sup>. J. A. WEISHEIPL, «Thomism,» en *Catholic Encyclopedia*, vol. 14, Simony-Tournély, ed. Charles G. Herbermann (New York: Robert Appleton Company, 1912), 698.

<sup>234</sup>. No obstante, la extensa producción literaria del apologista dominico Pierre Doré (m. 1559), señala un historiador, «hizo que algunas de las ideas de Tomás fueran accesibles en francés y en forma resumida para un público sin educación teológica.» Para más información, véase J. LANGLOIS, *A Catholic Response in Sixteenth-Century France to Reformation Theology: The Works of Pierre Doré* (Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 2003).

<sup>235</sup>. J. BERGIN, *Church, Society, and Religious Change in France 1580–1730* (New Haven: Yale University Press, 2009), 3.

<sup>236</sup>. G. BEDOUELLE, *La Historia de la Iglesia*, trad. Miguel Montes (Valencia: Edicep, 1993), 123.

<sup>237</sup>. Para una discusión acerca de la evolución de la casuística moral en el siglo XVI, véase S. PINCKAERS, *The Sources of Christian Ethics*, trad. Sr. Mary Thomas Noble (Washington, DC: Catholic University of America

- Press, 1995); y R. CESSARIO, *Introduction to Moral Theology*, ed. rev. (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2013).
238. Véase Blaise PASCAL, «Fifth Letter Written to a Provincial by One of His Friends,» en *The Provincial Letters*, trad. A. J. Krailsheimer (Baltimore: Penguin Books, 1967), 74–87.
239. Véase *STh* II-II, q. 70, a. 2.
240. Para una discusión general acerca de la Universidad de Salamanca y sus profesores, véase J. BELDA PLANS, «Hacia Una Noción Crítica de la “Escuela de Salamanca”» *Scripta Theologica* 31, no. 2 (1999): 367–411.
241. Los académicos atribuyen esta falsa asociación al polemista jesuita ÉTIENNE DECHAMPS (m. 1701) en su *Quaestio facti. Utrum theologorum societatis Jesus propriae sint istae sententiae duae: prima, ex duabus opinionibus probabilibus possumus sequi minus tutam; secunda, ex duabus opinionibus probabilibus licitum est amplecti minus probabilem* (París: S. Cramoisy, 1659).
242. B. PASCAL, «Thirteenth Letter to the Reverend Jesuit Fathers,» en *Provincial Letters*, 193–206, esp. 206: «since your Probabilism makes the sound opinions of some of your authors useless to the Church, . . . they only serve to show us by their contradictions the duplicity in your hearts.»
243. J. MILTON, *El Paraíso perdido*, ed. y trad. Jaume Ribera (Valencia: Petronio, 1973), 13.
244. S. A. LONG, «Providence, Freedom, and Natural Law,» *Nova et Vetera* 4, no. 3 (2006): 562.
245. *Summa theologiae* 1a–2ae q. 21, art. 4, ad 2.
246. Para más discusión, véase R. CESSARIO, «Molina and Aquinas,» en *A Companion to Luis de Molina*, ed. Matthias Kaufmann y Alexander Aichele (Leiden: Brill, 2013), 291–323.
247. Para un resumen justo del debate, especialmente en cuanto a los pormenores históricos, véase R. J. MATAVA, *Divine Causality and Human Free Choice: Domingo Báñez, Physical Premotion and the Controversy de Auxiliis Revisited* (Leiden: Brill, 2016).
248. Véase su comentario a *STh* I, q. 24, a. 6.
249. DS 1997.
250. El reconocido historiador Pierre Mandonnet (m. 1936) califica el uso de lenguaje nuevo de Báñez como necesario para distinguir el pensamiento de Tomás de aquellas nuevas direcciones expresadas por Molina y otros. Véase P. MANDONNET, «Báñez, Dominique,» en *Dictionnaire de Théologie Catholique* (París: Letouzey et Ané, 1932), 2.1: col. 145.
251. S. A. LONG, «Providence,» 559.
252. TOMÁS DE AQUINO, *STh* I, q. 23, a. 5.
253. Para la referencia, véase R. CESSARIO, «Molina and Aquinas,» 308.
254. Véase JEAN-BAPTISTE GONET, *Chypeus Thomisticus*, Prólogo.
255. Véase SALMANTICENSES, *Cursus theologicus*, tract. 2, disp. 1, dubium 3, §2, n. 40 (1:103–9).
256. BALDASSARO DI S. CATERINA DI SIENA, *Splendori riflessi di sapienza celeste vibrati da gloriosi gerarchi Tommaso d'Aquino e di Teresa di Gesù* (Bologna, 1671).
257. Actualmente, la pintura forma parte de la Frick Collection en la ciudad de Nueva York. Véase C. RYSKAMP, B. DAVIDSON, S. GRACE GALASSI, E. MUNHALL, N. TSCHERNY, R. DI LIBERTO, y J. FOCARINO, *Art in The Frick Collection: Paintings, Sculpture, Decorative Arts* (New York: Harry N. Abrams, 1996).
258. Por ejemplo, véase el elogio en SALMANTICENSES, *Cursus theologicus*, De spe, disp. 4, dub. 4, n. 43.
259. Para una evaluación, véase C. FABRO, «Il posto di Giovanni di S. Tommaso nella Scuola Tomistica,» *Angelicum* 66, no. 1 (1989): 56–90.
260. Este importante juicio es esbozado por el celebrado tomista del siglo XX, S. RAMIREZ, en su artículo: «Jean de Saint-Thomas,» en *Dictionnaire de Théologie Catholique* (París: Letouzey et Ané, 1947), vol. 8.1: col. 806.
261. Véase J. MARITAIN, «Address to the 4th Congress of the Portuguese World in July, 1940,» en *Oeuvres complètes*, vol. 7, 1939–1943 (París: Éd. Saint-Paul, 1988), 1017–27.
262. Para una interesante presentación de la *Ars logica*, publicada por primera vez en Alcalá de Henares en 1632, véase *Tractatus de Signis: The Semiotic of John Poinsot*, ed. John N. Deely, con Ralph Austin Powell (Berkeley: University of California Press, 1985).
263. Para el texto, véase JUAN DE SANTO TOMÁS, «De fructibus Spiritus Sancti,» en *Cursus theologicus in summam theologicam d. Thomae*, q. 70, vol. 6 (París: Vivès, 1885). Por ejemplo, véase J. SESE, «Juan de S.T. y su tratado de los dones del Espíritu Santo,» *Angelicum* 66 (1989): 161–84. Este volume de la revista conmemorar cuatrocientos años desde el nacimiento de Juan de Santo Tomás.
264. Véase JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus theologicus* (París: Desclée et Socii, 1931) 1:221–301.
265. Véase VINCENT CONTENSON, «Ad lectorem,» en *Theologia mentis et cordis* (Cologne: 1722).
266. Para los puntos principales de la bula *Pretiosus* (28 de junio del 1727) de Benedicto XIII (DS 2509) y J. N. D. Kelly, *Oxford Dictionary of Popes* (New York: Oxford University Press, 1996), 293–95.

267. Véase R. CESSARIO, «Ave Maria! The Grace of Predestination,» en *Thomism and Predestination: Principles and Disputations*, ed. Steven A. Long, Roger W. Nutt, y Thomas Joseph White (Ave Maria, FL: Sapientia Press, 2016), 226–38.
268. B. M. ASHLEY, *The Dominicans* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1990), 157.

## 8. CENTINELAS DE LA VERDAD

### LO SOBRENATURAL BAJO FUEGO

Las famosas figuras de la Ilustración francesa, los filósofos, ocupan las décadas centrales del siglo XVIII. Voltaire y Rousseau mueren en 1778. En su libro *La Crise de la conscience européenne*, el respetado historiador cultural francés Paul Hazard observa acertadamente: «Un día, los franceses, prácticamente cada uno de ellos, pensaba como Bossuet. Al día siguiente, estaban pensando como Voltaire... Fue una revolución»<sup>269</sup>. Al mismo tiempo, las nociones de la Ilustración encontraron exponentes en gran parte de Europa y, bajo la influencia de John Locke (m. 1704) y David Hume (m. 1776), también en las Islas Británicas. Esta «Crisis de la Conciencia Europea», piensan algunos, comienza con Descartes, continúa a través de las visiones mecanicistas del mundo del siglo XVII, y emerge propiamente en la Ilustración<sup>270</sup>. Aunque la Ilustración afectó muchos ámbitos de la vida humana cultivada, las creencias cristianas siempre estuvieron bajo ataque especial. La razonabilidad impuso su regla y medida reduccionista, tanto en la teología como en la práctica religiosa. En el escepticismo generalizado hacia las verdades recibidas de principios del siglo XVIII, los pensadores ilustrados se alejaron cómodamente de las formas establecidas del cristianismo. Mientras que, en el siglo XVI, la incredulidad causó un grave escándalo, incluso entre los intelectuales, este no fue el caso en el siglo XVIII. La popular «Profesión de fe de un vicario de Saboya» de Rousseau reemplazó el cristianismo ortodoxo del credo con una forma de universalismo unitario<sup>271</sup>. Otros ataques de lleno a lo sobrenatural socavaron la religión revelada, sus autoridades (incluida la Biblia), sus instituciones de estructuras jerárquicas, y sus prácticas, especialmente los sacramentos y las devociones. En resumen, los perpetradores de una religión razonable e ilustrada hicieron todo lo posible para asegurarse de que su «religión» estuviera exenta de toda impresión de superstición. Se dice que la superstición conmovió a Voltaire a gritar célebremente: «¡Ecrasez l'infâme!» (Aplastad al infame)<sup>272</sup>.

Los tomistas, con su compromiso heredado tanto con la fe como con la razón, resistieron resueltamente frente a los desafíos de la Ilustración. No sucumbieron al racionalismo; tampoco se retiraron al fideísmo. Un claro ejemplo de una respuesta católica al asalto ilustrado a la creencia aparece en la persona de Vicente Luis Gotti (1664-1742), un dominico italiano y, más tarde, cardenal curial, que bien representa cómo los tomistas se mantuvieron firmes ante los desafíos de los pensadores ilustrados. Cabe destacar que publicó en Roma una obra de seis volúmenes, *Veritas religionis christianae*, entre 1735 y 1740 –años que también fueron testigos de la composición del «Stabat Mater» de John Baptist Pergolesi (1736). Como el subtítulo del tomo de Gotti deja claro, la *Verdad de la Religión Cristiana* proporciona un depósito de refutaciones

fáciles de usar contra los argumentos de «ateos, politeístas, idólatras, musulmanes y judíos». Esta astuta apología de la ortodoxia es un testimonio al poder de la tradición de los comentaristas y su capacidad de sostener no solo las afirmaciones de la verdad, sino también la vida teológica —es decir, la vida de la fe, la esperanza y la caridad cristianas— frente a la feroz oposición e, incluso, al ridículo. Gotti se mantuvo firme contra el mar de críticas supuestamente científicas y de otro tipo que, según los intelectuales seculares, impugnaban la credibilidad de la creencia cristiana. Con una confianza que brota solo en quien cree poseer inequívocamente de los principios de una ciencia divina, Gotti respondió a los argumentos formulados por una figura tan crucial de la Ilustración como Baruch Spinoza (m. 1677), un precursor entre los que popularizaron la exégesis racionalista de las Escrituras<sup>273</sup>. En una palabra, Gotti insistió en que la fe cristiana encuentra su legitimidad en la palabra de Dios, no en las hipótesis de los pensadores científicos.

El cardenal curial encarnó al apologista del catolicismo por excelencia. Lo que es más importante, Gotti realizó su labor apologética masiva después de haber publicado anteriormente en Bolonia, a partir de 1727, su obra maestra de varios volúmenes *Theologia scholastico-dogmatica juxta mentem d. Thomae Aquinatis ad usum discipulorum*<sup>274</sup>. La frase «según la mente de Tomás de Aquino» indica la intención del autor de cumplir con la descripción que Juan de Santo Tomás estableció como criterio para ser un tomista auténtico. Al mismo tiempo, la calificación «para el uso de sus alumnos» confirma que Gotti y los tomistas en general influyeron sobre un gran número de católicos educados. Nada tenían de teólogos de torre de marfil; sus tiradas y ediciones lo demuestran. Gotti prestó valiosos servicios a la Iglesia, especialmente en Italia, donde las corrientes de pensamiento provenientes de los altos Alpes influyeron en las discusiones realizadas en los principales centros de vida intelectual. A mediados del siglo XVIII, veintidós universidades atendían a las principales ciudades de la península italiana, siendo Bolonia la más antigua. Gotti, sirviendo allí, encarna la tradición tomista practicada al servicio del papado. Aunque estudió en Salamanca, su carrera gira en torno a los prioratos dominicos en Bolonia, que custodian las reliquias de santo Domingo, y al Colegio Romano de Santo Tomás, ubicado hasta 1873 en la Minerva, donde otro cardenal romano, Tomás de Vio, Cayetano, trabajó dos siglos antes. Allí, en la iglesia de Santa Maria sopra Minerva, también reposan los restos terrenales de la poetisa tomista santa Catalina de Siena. El cardenal Gotti murió en Roma el 18 de febrero de 1742.

## LOS TOMISTAS INTERPRETAN A SANTO TOMÁS

El apoyo a la escuela de santo Tomás—como se denomina, a veces, la tradición de comentaristas— no se limitó a los dominicos y otros clérigos. El laico portugués, José Caetano (n. 1690), profesor de gramática en Lisboa, encontró la ocasión de embarcarse en una defensa bien escrita de Tomás. Respondió a una disputa que involucraba los aspectos pastorales de la enseñanza teológica de Tomás. Influenciados por concepciones morales rigoristas sobre el sacramento de la penitencia y la reconciliación (comúnmente

llamada confesión), algunos sacerdotes confesores en Portugal comenzaron la práctica de exigir a sus penitentes que revelaran los nombres de sus cómplices en el pecado, incluidos los pecados de la carne. Estos confesores se hicieron conocidos como Anti-Sigilistas, pues supuestamente ignoraron el sello del secreto (*sigillum*) del confesionario. Algunos sostenían que esta práctica aberrante encontraba respaldo en los escritos de Tomás<sup>275</sup>. Caetano compuso su *Escuela thomistica* para refutar estas afirmaciones<sup>276</sup>. El largo título portugués de su «Carta» sugiere la seriedad del propósito que motivó a este devoto letrado humanista<sup>277</sup>. *Escuela thomistica* también indica que la escuela de santo Tomás floreció en Portugal. La Universidad de Coimbra, fundada a fines del siglo XIII, sirvió durante mucho tiempo como un centro para la tradición comentarista tomista. Caetano, del siglo XVIII, señala el poder perdurable de la escuela tomista, incluso durante un período de profunda secularización, para mantener su aplomo sapiencial. Aunque Coimbra, al igual que otros centros universitarios, sucumbió a las opiniones predominantes del siglo XVIII, la facultad de Coimbra en el siglo XIX se apartaría de la influencia de la Ilustración.

Los tomistas permanecieron atentos al probabilismo e incluso se opusieron a aquellos moralistas, como Alfonso María de Ligorio (m. 1787), quien abogó por un acercamiento moderado a esta escuela de casuística. Para el creyente católico que conoce el poder transformador de la gracia divina, la búsqueda de formas convenientes para escapar de los dilemas morales desafiantes ofrece poco atractivo. Mas aún, los tomistas señalan que el razonamiento moral estilizado que ignora la verdadera doctrina del bien debilita la dependencia del creyente en el fuerte pero dulce poder de la gracia de Dios para superar cada obstáculo. En otras palabras, solo la verdad trae gracia. Los moralistas tomistas aconsejan otorgar perdón por los pecados, no crear excusas para ellos. El celo por expresar la verdad moral ocasionalmente provoca malentendidos; por ejemplo, Juan Vicente Patuzzi (1700-1769) se granjeó la reputación de inclinarse hacia puntos de vista rigoristas sobre la conducta moral, a pesar de que expuso su instrucción moral con plena atención a lo que las Escrituras y la tradición enseñan sobre la «nueva creación» (2Cor 5, 17)<sup>278</sup>. Patuzzi, sin embargo, no era un rigorista. Para aquellos que viven en Cristo como una nueva creación, la conducta moral correcta puede implicar sufrimiento, pero nunca supone «cargas pesadas... sobre los hombros de las personas» (Mt 23, 4). Patuzzi también defendió a Tomás contra los críticos injustos que atribuyeron al Doctor Angélico algunos puntos de vista sobre el trato a los tiranos que, de hecho, derivan de otras fuentes<sup>279</sup>. En otras palabras, Patuzzi sabía cómo participar en una crítica de fuentes legítima.

En España, el moralista castellano Vicente Ferrer y Agramunt (1675–1738) sostuvo la perspectiva ética de Tomás contra el enfoque legalista del acto moral que la casuística, por su propia naturaleza, había generado. Su resumen de práctica moral en dos volúmenes, publicado en Valencia en 1736, fue ampliamente utilizado en todo el mundo de habla hispana<sup>280</sup>. Anteriormente en Francia, Antonio Massoulié (1632-1706) retomó los combates que habían involucrado a pensadores tomistas desde finales del siglo XVI. Dado que la casuística resultó en la separación de la teología mística del discurso moral,

Massoulié compuso explicaciones particulares, en forma de meditaciones extraídas de los escritos de Tomás, de actos virtuosos en conjunción con una discusión de la triple división de la vida cristiana como purgativa, iluminativa, y unitiva<sup>281</sup>. Evidentemente consideró estas discusiones pertinentes a la ejecución de la vida moral. En otras palabras, este autor quería que los católicos aprendieran cómo concretar acciones virtuosas y así descubrir soluciones personales a los dilemas morales. Massoulié representa a los tomistas que reconocen que la casuística católica estándar depende demasiado del modelo legal para hacer teología moral. En un mundo casuista, los pecadores alegan los detalles de sus dilemas morales ante una barra de expertos legales que eran conocidos como autores probados en la ciencia moral. En cambio, los tomistas prefieren devolver «la cuestión de la acción moralmente buena [a] sus raíces religiosas, [al] reconocimiento de Dios, única bondad, plenitud de la vida, término último del obrar humano, felicidad perfecta»<sup>282</sup>. El paradigma moral de Tomás incluye instrucciones sobre la visión de Dios como la felicidad final del hombre, la nueva vida que la gracia santificante crea en los bautizados, la virtud como el fortalecimiento de las capacidades operativas del alma, y la asistencia especial que traen los dones del Espíritu Santo por medio de la connaturalidad. En resumen, los tomistas buscaban desarrollar agentes morales templados. En la medida en que la persona virtuosa se rinda ante el poder de atracción del bien, no necesita la ayuda de un abogado canónico para discriminar entre lo permitido y lo prohibido.

Los escritos morales de Antonio Massoulié aparecieron en Toulouse en la década de 1670<sup>283</sup>. Más tarde publicó su obra principal, una defensa de la doctrina de la premoción física, en Roma<sup>284</sup>. Los tomistas nunca olvidan la lección que Tomás enseña en su ordenamiento de las cuestiones en *la secunda pars* de la *Summa theologiae*: trata la nueva ley de la gracia y su poder transformador antes de comenzar su descripción detallada de las virtudes de la vida cristiana, que conforman la *secunda-secundae*. Por ende, los tomistas prefieren enfatizar la prioridad de la iniciativa divina en la vida humana antes de entrar en detalle sobre qué acciones rectificadas conducen a la posesión de la felicidad de Dios. No sorprende, entonces, descubrir que Massoulié se enfrentaría a la acusación presentada por algunos de que Báñez inventó la *praemotio physica*. Massoulié muestra que la enseñanza sobre la premoción física se origina con Tomás mismo, y se ajusta a su enseñanza general sobre la prioridad del movimiento divino; a saber, Dios actúa primero tanto en los movimientos naturales de las criaturas libres como en aquellos realizados por gracia. De hecho, Massoulié, en su discurso a su lector educado (*Erudito Lectori*), explica cómo la tradición comentarista puede mantenerse fiel a sí misma: los tomistas deben recordar que Tomás es su mejor intérprete. Incluso hoy, los mejores comentaristas observan este axioma, que los distingue de los tomistas eclécticos e incluso putativos<sup>285</sup>.

La tradición de los comentaristas recibió el apoyo de las diversas renovaciones espirituales que continuaron vigorizando la vida católica hasta finales del siglo XVIII. Así como la reforma del Carmelo en el siglo XVI condujo al florecimiento de los autores carmelitas tomistas, también en Francia, comenzando con la reforma dominica de Sebastián Michaëlis (1543-1618), los autores tomistas se inspiraron en un énfasis

renovado en la importancia de lo inmaterial en la vida humana. Para los clérigos religiosos profesos, de cuyas filas provenía la gran mayoría de los comentaristas tomistas del siglo XVIII, esto significaba vivir una vida sobria y observante, es decir, despojada de excesos burgueses innecesarios. Vale la pena recordar que el dominico provenzal Sebastián Michaëlis aconsejó a sus seguidores que guardaran estrictamente la soledad de sus celdas conventuales. La devoción religiosa ayuda aún más al teólogo a recordar que la teología procede como una ciencia de la fe, un *fides quaerens intellectum*. Muchos teólogos del siglo XVII se formaron en esta escuela observante de Michaëlis; entre ellos, Juan Bautista Gonet; Vincent Baron (1604-1674), quien defendió firmemente la teología moral de Tomás contra los críticos de izquierda y derecha; Vicente Contenson; Antonio Reginald (1605–ca. 1676), conocido como el «Azote» de los adversarios de Tomás; Antonio Goudin; y Antonio Massoulié. Baron, especialmente, mostró una resistencia sobria ante los ataques polémicos de los probabilistas<sup>286</sup>. En general, los trabajos de estos tomistas muestran que la devoción religiosa y la disciplina intelectual pueden producir el estándar de oro no solo para los comentaristas tomistas sino, también, para toda la teología católica. Semejante logro se encuentra en casa en un entorno donde el estudio procede como un acto contemplativo. La lección no fue despreciada por aquellos otros tomistas que no estaban formalmente asociados con un movimiento de reforma.

## MODELOS PARA ESTUDIOS CATÓLICOS

A orillas del río Mosa se encuentra la pequeña comuna de Revin, de donde emerge una figura importante de la tradición comentarista tomista del siglo XVIII, Charles-René Billuart (1685-1757). Dominico, Billuart pasó su carrera en las ciudades de Lieja, Douai y en su ciudad natal, donde un priorato dominico estuvo bajo el patrocinio del dominico veronés san Pedro de Verona, conocido también como san Pedro Mártir (m. 1252). Aunque ubicado en Francia, en 1680 este priorato quedó bajo la jurisdicción de la entonces recién establecida Provincia Dominica de Santa Rosa en Flandes. Allí, en el discreto Revin, Billuart, cuyos compendios de teología se publicaron en el siglo XX, nació y murió. Billuart gana su lugar dentro de la tradición comentarista tomista debido a su obra maestra, *Summa S. Thomae hodiernis academiarum moribus acomodata*, publicado por primera vez en Lieja entre 1746 y 1751. Un suplemento de esta monumental obra se publicó póstumamente en 1759. Durante la segunda mitad del siglo XVIII y a lo largo del siglo XIX, las ediciones de la obra de Billuart aparecieron en Würzburg, Venecia, Florencia, Roma, Lyon, Arras y París, donde una edición en Vivès vio la luz en 1890. Aun así, Billuart reconoció que su comentario de múltiples volúmenes sobre la *Summa* no serviría a las necesidades de todos. Por ello, preparó una edición abreviada, *Summa Summae S. Thomae*, que apareció en muchas ediciones europeas entre 1754 y 1903. La manera en que Billuart asumió la tradición comentarista tomista recibió elogios de las autoridades dominicas de su provincia. De hecho, fueron estos superiores los que le pidieron que «acomodara» sus argumentos especulativos para tener en cuenta las controversias «contemporáneas» en las que se involucraban los tomistas. En otras palabras, los dominicos flamencos habían llegado a reconocer que la

tradición comentarista tomista era capaz de satisfacer las exigencias teológicas y filosóficas de un período dado.

Billuart también demostró ser un polemista vigoroso. De hecho, los tomistas necesitaban a alguien para responder a sus muchas críticas. La bula papal *Unigenitus* (1713), emitida por el papa Clemente XI (m. 1721) y escrita en la ley francesa en 1730, provocó el fin práctico del jansenismo. Sin embargo, tanto los jansenistas como los molinistas (por diversas razones) argumentaron que la bula papal también efectuó, de alguna manera, una condena a las enseñanzas de san Agustín y santo Tomás sobre la predestinación y la gracia<sup>287</sup>. Billuart montó una campaña masiva de relaciones públicas que buscaba exculpar a los dominicos y otros tomistas del cargo de adherirse a los errores jansenistas sobre la gracia y la libertad. Al mismo tiempo, realizó esta tarea sin capitular ante el encaprichamiento moderno con la autonomía auto-originante. Pierre Mandonnet enumera unos dieciséis de los escritos de Billuart que revelan el tenor de los debates en los que se involucraron los tomistas durante la primera mitad del siglo XVIII<sup>288</sup>. En total, Billuart muestra la vitalidad de la tradición comentarista tomista que continuó durante las primeras seis décadas del siglo XVIII. Sus enseñanzas y escritos, su predicación en el púlpito y su disputa con oponentes, donde nunca perdió la ventaja, distinguen a Billuart como un miembro ejemplar de la escuela tomista, y sus pares reconocieron sus logros<sup>289</sup>.

En el apogeo del siglo XVIII, Salvatore Roselli (1722–1784) representa un esfuerzo exitoso por continuar el pensamiento filosófico de Tomás. Al mismo tiempo, su *Summa filosofica ad mentem angelici doctoris S. Thomae Aquinatis*, publicada en Roma entre 1777 y 1783, adoptó un nuevo estilo de presentación.<sup>290</sup> Roselli distribuyó sus argumentos filosóficos de acuerdo con sus disciplinas: lógica, física, metafísica y ética. Roselli también mostró su aprecio por la tradición comentarista anterior al dar a conocer nuevamente al tomista francés J. B. Gonet y a Noël (Natalis) Alexander (m. 1724), un historiador y polemista del siglo XVII cuya teología dogmática y moral Roselli publicó en un epítome o versión abreviada. Debido a su influencia directa en los tomistas posteriores, Roselli se destaca entre los portadores de la tradición comentarista tomista del siglo XVIII. Después de que la agitación política que perturbó a Europa a finales de siglo disminuyó, los tomistas recurrieron a la *Summa philosophica* de Roselli como modelo para su instrucción filosófica<sup>291</sup>. Al mismo tiempo, esta continuación de la tradición ocasionó algunos inconvenientes. Por ejemplo, Roselli, bajo la influencia de axiomas culturales comunes, específicamente los de Gottfried Wilhelm Leibniz (m. 1716), introdujo el principio de razón suficiente en la filosofía tomista. Sin embargo, los tomistas posteriores corrigieron la distorsión que producía este pequeño roce con la filosofía moderna<sup>292</sup>. En retrospectiva, estos autores del siglo XX vuelven a dar testimonio de las capacidades de auto purificación de la tradición comentarista tomista.

## APOYO INSTITUCIONAL

En el siglo XVIII, destaca una figura como emblema del cuidado especial con que la Orden Dominica ha apoyado la tradición comentarista tomista. Es el temible maestro español Juan Tomás de Boxadors (1703-1780), cuya vida prácticamente abarca los momentos pacíficos del siglo. Se unió a los dominicos a una edad mayor de la habitual en esos tiempos: tenía treinta años y era abogado. Hacia 1756, el año en que Handel produjo su ópera de inspiración italiana «Atalanta» en Londres, Boxadors se encontró al timón de la Orden Dominica, donde permaneció hasta 1777. Aunque Boxadors no produjo una presentación del pensamiento tomista en varios volúmenes, como lo hicieron los principales tomistas del período moderno, el maestro español apoyó a quienes emprendieron este arduo trabajo. Los magnánimos logros de publicación de Salvatore Roselli, por ejemplo, surgieron como resultado del aliento que Boxadors dio a sus compañeros dominicos en todo el mundo. Su carta circular del 30 de abril de 1757, «De renovanda et defendenda doctrina Sancti Thomae,» alentó explícitamente la renovación de los estudios tomistas, es decir, tanto de Tomás de Aquino como de sus comentaristas.

Juan Tomás de Boxadors presentó su súplica para una renovación de la tradición comentarista tomista cuando los efectos de la secularización comenzaron a pesar en los clérigos portadores de la tradición. Los jesuitas sufrieron bajo el resentimiento secular que, más tarde, afectaría negativamente a todos los clérigos religiosos, incluidos los monjes benedictinos, los frailes dominicos y otros sacerdotes religiosos. Ya en 1759, una serie de intrigas internacionales dieron cobertura al ministro de Estado portugués, el infame Marqués de Pombal (m. 1782), para iniciar la represión de los jesuitas. Dado que el Imperio portugués, el Portugal de Ultramar, fue el primer imperio mundial en la historia, esta política también afectó a las instituciones católicas desde Timor Oriental y Macao hasta Angola y Brasil. En 1773, después de una serie de represiones en otros países europeos, el papa Clemente XIV (m. 1774), exfranciscano, suprimió a los jesuitas en todo el mundo, aunque Catalina la Grande (m. 1796) ignoró al Papa y dio la bienvenida al Imperio ruso a los jesuitas exiliados. Sin sus instituciones, la difusión de Tomás de Aquino llevada a cabo por los jesuitas sufrió impedimentos graves, aunque no –según lo demuestran acontecimientos posteriores– absolutos. Sin embargo, otra indicación del temperamento religioso de los tiempos proviene del estreno de *Las Bodas de Figaro* de Mozart, en 1786. El siglo XVIII presenció un apogeo de ópera cómica, la *opera buffa*. Es posible suponer, sin embargo, que ni la metafísica tomista ni el moralismo casuista pesaron mucho en las mentes superficiales de aquellos que frecuentaban estas diversiones frívolas.

Boxadors no se convertiría en la última hurra de la tradición. A lo largo del siglo XVIII, hasta que se vieron obstaculizados por la represión política, los dominicos y otros continuaron dedicándose a la enseñanza de Tomás y sostuvieron la tradición comentadora. Además de Portugal, España, Francia, Bélgica e Italia, también vieron sus tomos publicados en Bohemia, Polonia, Alemania y Holanda. Los tomistas angloparlantes de las Islas Británicas que se habían establecido en el continente publicaron sus obras principalmente en Lovaina, sobre todo a principios del siglo XVIII.

Al menos nueve comentarios sobre Tomás, redactados por dominicos del siglo XVIII y otros autores, vieron la luz del día en el Nuevo Mundo, incluido uno impreso en la ciudad colonial española de Puebla y tres en Colombia<sup>293</sup>. En Europa, otros clérigos religiosos aumentaron el número de profesores y escritores tomistas. Estos incluían miembros de órdenes religiosas católicas como los agustinos, benedictinos, cistercienses, mínimos y los padres vicentinos o lazaristas que enseñaban en Piacenza, Italia. Los autores tomistas incluso publicaron en Armenia y Rusia.

El entusiasmo de Boxadors por los teólogos tomistas llegó a oídos de las coronas de Europa. En 1760, la emperatriz María Teresa (m. 1780) llamó al dominico italiano Pedro María Gazzaniga (1722-1799) a Viena para servir en la instrucción pública. Allí dio una conferencia sobre teología para un público dotado de personajes eminentes, sin excluir al papa Pío VI (cuando llegó a la ciudad capital en 1782). Y aunque su sucesor, José II (m. 1790), cedió poco al Papa, la monarca ilustrada le otorgó a Gazzaniga una pensión anual de trescientos florines. Las conferencias que Gazzaniga pronunció en la Universidad de Viena se publicaron en Bolonia en nueve volúmenes entre 1788 y 1793. A continuación, aparecieron muchas otras ediciones de su *Praelectiones theologicae habitae in el Vindobonensi Universitate*. Este autor enseñó la doctrina tomista directa, especialmente sobre temas controvertidos como la predestinación y la libertad humana. Se tomó en serio la instrucción que el papa Benedicto XIII había dado a sus compañeros dominicos en 1724: en palabras sencillas, les aconsejaba mantenerse firmes a pesar de los malentendidos que otros generaron sobre su interpretación auténtica de Tomás de Aquino<sup>294</sup>.

## SUPERVIVENCIA

Cuando los soldados rebeldes capturaron al rey francés y su familia inmediata en Varennes en junio de 1791, el espíritu revolucionario francés alcanzó un punto de inflexión que culminó con la ejecución de Luis XVI, el 21 de enero de 1793. Con la caída de la monarquía, la Revolución Francesa se volvió contra el catolicismo; a finales del año infame, todos los conventos dominicos en Francia habían sido reprimidos por el régimen revolucionario francés. Atrás quedaron los arqueros reales del siglo XIII que protegieron a Tomás en la Ciudad de las Luces. Sin embargo, no todos en Francia dieron la bienvenida a la revolución. Un crítico contemporáneo, Louis Gabriel Ambroise, vizconde de Bonald (m. 1840), observó que, érase una vez, los «modales franceses eran alegres y nuestras mentes serias. La Revolución cambió eso», escribió, «hizo que nuestras mentes fueran superficiales y nuestros modales graves. Hoy no tenemos ni razón ni alegría»<sup>295</sup>. En Francia, las cosas no comenzaron a cambiar para mejor hasta que, en 1839, Enrique Lacordaire (m. 1861) emitió su *Mémoire pour le rétablissement en France des Frères Prêcheurs*, una súplica para restaurar la vida religiosa en Francia<sup>296</sup>. En ese momento, la era napoleónica y sus reformas políticas habían seguido su curso en toda Europa. El Congreso de Viena (1815) restauró cierta civilidad a una

Europa que había sufrido casi veinticinco años de desorden revolucionario y reformas cargadas de ideología.

Entre 1801 y 1814, Napoleón intentó imponer su regla de conformidad cultural a las prácticas religiosas del norte de Italia, calificada por un autor como «la guerra contra Dios»<sup>297</sup>. El exilio de clérigos extranjeros de las ciudades a las que habían venido por invitación de un príncipe bien intencionado –por ejemplo, los dominicos en Piacenza– da una idea de los disturbios que la expansión imperial causó a las rutinas establecidas de la vida italiana<sup>298</sup>. Al mismo tiempo, el estudio y el aprendizaje continuaron bajo los auspicios de las diócesis. Vincenzo Benedetto Buzzetti (1777-1824) nació en Piacenza; en su juventud, estudió en el Collegio Alberoni de los vicentinos (lazaristas)<sup>299</sup>. Los hermanos españoles Masdeu –tomistas suarecianos y ex-jesuitas que estaban pasando su exilio en Italia– le dieron lecciones de filosofía y teología a Buzzetti en el antiguo Colegio Jesuita de San Pedro hasta 1806, cuando los ocupantes franceses lo cerraron<sup>300</sup>. Posteriormente, excepto por el tiempo requerido para obtener su doctorado en la Sapiencia Romana, Buzzetti enseñó en el seminario diocesano en Piacenza hasta su muerte. Como señal de reconocimiento, fue nombrado canon «teológico» de la catedral de Piacenza.

Insatisfecho con las perspectivas filosóficas empiristas que siguieron a John Locke y, aún más, a Étienne Bonnot de Condillac (m. 1780), Buzzetti buscó una alternativa al empirismo incondicional. Mientras todavía era estudiante en el Collegio Alberoni, descubrió el manual filosófico tomista de Salvatore Roselli, que le enseñó acerca de la distinción real entre esencia y existencia. Adicionalmente, la enseñanza tomista sobre la gracia, mediada por los escritos del cardenal Cayetano y Juan de Santo Tomás, le dio a Buzzetti una perspectiva diferente sobre el movimiento de la gracia divina que la de sus antiguos maestros jesuitas, quienes representaban el molinismo de la escolástica tardía. El Canon Buzzetti se volvió hacia el pensamiento tomista porque descubrió que las perspectivas filosóficas de la Ilustración, tan populares, no favorecían la verdad católica. También practicó la tradición comentarista en un momento en que las realidades políticas dificultaban que la Iglesia continuara su misión de enseñanza. Su legado sobrevive, al menos parcialmente, gracias a dos estudiantes a quienes enseñó en el seminario diocesano, los hermanos Sordi, Dominic y Serafino. Como lo cuenta Leonard Boyle: «Cuando la Orden de los Jesuitas, suprimida desde 1773, fue restaurada por Pío VII en 1814, estos dos hermanos Sordi se unieron a ella, trayendo consigo algo del entusiasmo de Buzzetti por Tomás»<sup>301</sup>. La tradición comentarista tomista, y los escritos del santo que la inspiran, sobrevivió a los regímenes destructivos que, por un tiempo, se afirmaron en Francia, España y Austria, así como en la península italiana, incluso en los Estados Pontificios. Este resultado no sorprende al tomista que se da cuenta de que las contingencias de la historia no escapan al «orden inmutable y seguro de la divina Providencia»<sup>302</sup>.

---

<sup>269</sup>. P. HAZARD, *The European Mind: The Critical Years (1680–1715)*, trad. J. Lewis May (New Haven: Yale University Press, 1953), xv

270. Véase J. I. ISRAEL, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity* (1650–1750) (Oxford: Oxford University Press, 2001), 14.
271. Véase JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Emile, o On Education*, trad. Allan Bloom (Nueva York: Basic Books, 1979), libro 4, que contiene «Profession of Faith of the Savoyard Vicar.»
272. Véase G. BEDOUELLE, *La Historia de la Iglesia*, trad. Miguel Montes (Valencia: Edicep, 1993), 138.
273. J. I. ISRAEL, *Radical Enlightenment*, 229, 455
274. En español, este título dice: *Teología dogmático-escolástica según la mente de santo Tomás para el uso de los estudiantes*.
275. Véase P.-C. PARISOT, *Mémoires historiques sur les affaires des Jésuites avec le Saint Siège* (Lisbon: Ameno, 1766).
276. José CAETANO, *Escola Thomistica defendida das calumnias injurias, con que os Antisigillistas a pretendiaõ affirmar patrocinaadora de seus erros* (Lisbon: Sylviana, 1749).
277. El terremoto de Lisboa de 1755 entorpeció la publicación de un diccionario portugués que Caetano había compliado. Véase T. VERDELHO, «On the Origins of Modern Bilingual Lexicography: Interactions between Portuguese and Other European Languages,» en *Perspectives on Lexicography in Italy and Europe*, ed. Silvia Bruti, Roberta Cella, y Marina Foschi Albert (Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2009), 131n14.
278. Por ejemplo, su *Ethica christiana sive theologia moralis ex purioribus s. Scripturae divinaeque traditionis fontibus derivata, et s. Thomae Aquinatis doctrina continenter illustrata*, publicada entre 1770 y 1790 en el norte de Italia.
279. Para más discusión, véase T. M. OSBORNE JR., «*Dominium regale et politicum*: Sir John Fortescue's Response to the Problem of Tyranny as Presented by Thomas Aquinas and Ptolemy of Lucca,» *Medieval Studies* 62, no. 1 (2000): 161–87.
280. VICENTE FERRER, *Summa moral para examen de curas y confesores* (Valencia, 1736)
281. En TOMÁS DE AQUINO, *STh* II-II, q. 183, art. 4, Tomás discute tres estados de la conversión cristiana—principiante, adelantado, y perfecto—mientras que teólogos posteriores adoptan la terminología de purgativa, iluminativa, y unitiva.
282. *Veritatis Splendor*, n. 9. En el pensamiento católico, esta Carta Encíclica de Juan Pablo II de 1993 reemplaza el paradigma moral casuista con una teología moral.
283. Antoninus MASSOULIÉ, *Méditations de S. Thomas sur les trois voies, purgatives, illuminativeet unitive pour les exercices des dix jours* (Toulouse, 1678). Para más información acerca de Toulouse dominando la región como un bastión de la ortodoxia católica y de la reforma, véase E. MARTINAZZO, *Toulouse au Grand Siècle: Le rayonnement de la Réforme catholique* (1590–1710) (Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2015).
284. ANTONINUS MASSOULIÉ, *Divus Thomas sui interpres de divina motione et libertate creata* (Rome, 1692–1693).
285. Algunos autores continúan enfatizando una distinción entre la enseñanza de Tomás y la de sus comentaristas. Ya en el siglo XVII, el trabajo de Antonino Massoulié refutó —exitosamente, a juicio de muchos— un reclamo similar.
286. Por ejemplo, véase VINCENT BARON, *Sanctorum Augustiniet Thomae vera et vna mens, delibertate humanâ, & gratiâ diuinâ, explicatur, & scholae thomisticae asseritur: aduersus duos Theophili Raynaudi libros, aliosque huius aetatis melioris notae theologos* (París: Simeonis Piget, 1666). Théophile Raynaud (d. 1663) fue un jesuita conocido por su habilidad de polemista.
287. Para el contexto de esta controversia, véase S. H. DE FRANCESCHI, «Le Thomisme Moderne du Voisinage compromettant de l'Hérésie. L'École de saint Thomas entre calvinisme et jansénisme: parcours d'une inquiétude catholique au XVIIe siècle,» en *Der Jansenismus—eine «katholische Häresie»?,* ed. Dominik Burkard y Tanja Thanner (Munster: Aschendorff Verlag, 2014), 163–92
288. Véase P. MANDONNET, «Billuart, Charles-René» en *Dictionnaire de Théologie Catholique* (París: Letouzey et Ané, 1932), vol. 2.1: cols. 890–92.
289. Su epitafio conmemora gran prestigio que tenía entre sus seguidores: «Hic Jacet R. ac Eximius pater carolusrenatus billuart, Reveniensi, hujus conventus alumnus ac quinquies Prior, Collegii S. Thomae Duaci Regens, S. Theologiae Doctor, Necnon Provinciae Gallo-Belgicae ter Provincialis, vir scriptis et virtutibus clarus, religioni et orbi commendatissimus, Sed eheu! obiit 20 Januarii 1757, aetatis 73, Professionis 55, Sacerdotii 49. *Precare, moriture, ut requiescat in pace*» (A.F. DEODATO LABYE, «Vita Auctoris,» en Charles René BILLUART, *Summa S. Thomae hodiernis Academiæ moribus acomodata* [Lyon: Pelagaud et Lesne, 1839], 1: vii).
290. En español, *Suma filosófica según la mente del santo doctor angélico Tomás de Aquino.*
291. Véase G. A. MCCOOL, *Nineteenth-Century Scholasticism: The Search for a Unitary Method* (New York: Fordham University Press, 1989), 85.

292. Por ejemplo, véase la discusión en H.-D. GARDEIL, *Introduction to the Philosophy of St. Thomas Aquinas*, vol. 4, *Metaphysics*, trad. John A. Otto (St. Louis: Herder, 1967), 139–42.
293. Véase L. A. KENNEDY, *A Catalogue of Thomists, 1270–1900* (Houston: Center for Thomistic Studies, 1987), 133–53. Anthony de Torres (*De Gloriosissimo Ecclesiae doctore* [Angelopoli, 1695]) esboza el pensamiento tomista mexicano temprano.
294. Para más discusión acerca del apoyo del papa Benedicto XIII a los tomistas, véase S. H. DE FRANCESCHI, *La Puissance et la Gloire. L'orthodoxie thomiste au péril du jansénisme (1663–1724): le zénith français de la querelle de la grâce* (París: Nolin, 2011).
295. L. GABRIEL AMBROISE DE BONALD, *Pensées sur divers sujets, et discours politiques*, en *Critics of the Enlightenment: Readings in the French Counter-Revolutionary Tradition*, ed. y trad. Christopher Olaf Blum (Wilmington, DE: ISI Books, 2004), 74.
296. Para más información, véase A. DUVAL, «La curie romaine devant le projet Dominicain de Lacordaire 1838–1839,» en *Lacordaire: son pays, ses amis et la liberté des ordres religieux en France*, ed. Guy Bedouelle (París: Les Éditions du Cerf, 1991), 91–109. Este volumen también contiene información acerca de la restauración de otros clérigos religiosos en Francia. Varios de estos grupos más tarde contribuirían a la tradición comentarista tomista.
297. Para una discusión detallada, véase M. BROERS, *The Politics of Religion in Napoleonic Italy: The War against God, 1801–1814* (London: Routledge, 2002).
298. Ibid., 119–21.
299. El *collegio* lleva el nombre de su fundador, el Cardenal Giulio Alberoni (1664–1752), un clérigo controversial que transformó un leprosario en un seminario para postulantes al sacerdocio.
300. La Universidad de Georgetown en Washington, fundada en 1789, no sufrió el mismo golpe.
301. L. E. BOYLE, «A Remembrance of Pope Leo XIII: The Encyclical *Aeterni Patris*,» en *One Hundred Years of Thomism*, ed. Victor B. Brezik (Houston: Center for Thomistic Studies, 1981), 16.
302. TOMÁS DE AQUINO, *STh* I, q. 23, a. 4, ad 2.

## 9. UNA FILOSOFÍA FIRME PARA LA DOCTRINA CATÓLICA

### UN DESPERTAR PROVIDENCIAL

A lo largo del siglo XIX y principios del XX, la influencia de la filosofía moderna en los teólogos católicos no siempre resultó en una exposición clara de la verdad católica. Incluso algunos esfuerzos bien intencionados de defender los principios del catolicismo erraron por su excesiva dependencia del lenguaje filosófico popular. En una conferencia que pronunció en 1962 –en el Seminario Mount Saint Bernard de Dubuque, Iowa– el eminente James A. Weisheipl observó que durante «los siglos XVIII y XIX se produjeron innumerables manuales católicos que presentaban una «filosofía cristiana» basada en las Escrituras, Descartes, Newton y [Christian] Wolf»<sup>303</sup>. Es cierto que los autores de estos manuales buscaron producir una apologética católica para los misterios sobrenaturales que la Iglesia enseñó y practicó. Desafortunadamente, la recta intención de sus esfuerzos no los llevó a alcanzar la marca. «Su epistemología wolffiana», explica un autor, «socava la coherencia de su filosofía. Su noción deductiva de la ciencia, basada en los primeros principios intuitivos y modelada sobre el ideal cartesiano de la certeza necesaria y la evidencia apodíctica, ya no era la noción de la ciencia sobre la cual santo Tomás había moldeado su teología especulativa»<sup>304</sup>.

Aparecieron reacciones en los escritos de dos figuras prominentes de la vida intelectual católica del siglo XIX. Georg Hermes (m. 1831) y Anton Günther (m. 1863) desarrollaron, respectivamente, un kantismo cristiano y un hegelianismo cristiano que pretendían proporcionar argumentos racionales para esos misterios que la razón, sin ayuda, la Iglesia insiste, no puede alcanzar. En otras palabras, intentaron ir más allá de idear indicadores filosóficos hacia lo sobrenatural y, en su lugar, apuntaron a montar pruebas filosóficas de las verdades reveladas que solo la fe divina y católica puede dar a conocer. En un escrito del 26 de septiembre de 1835, el papa Gregorio XVI denunció póstumamente a Hermes por enseñar que «la razón es la norma principal y el único medio por el cual el hombre puede adquirir conocimiento de las verdades sobrenaturales»<sup>305</sup>. Más tarde, el papa Pío IX, en su escrito del 15 de junio de 1857, condenó los influyentes libros de Günther por hacer de la razón y la filosofía humanas un «maestro» por sobre la fe sobrenatural<sup>306</sup>. Las advertencias papales taparon algunos agujeros en el dique, pero no fueron suficiente para sanar el vacío intelectual que se había desarrollado en la estela de los trastornos políticos post-Revolución Francesa. El triste final de Félicité Robert de Lamennais (m. 1854) –quien, aunque una vez un brillante apologista de la doctrina católica, murió alienado de la Iglesia– ejemplifica el descarrío que puede crear una generación de pensadores católicos intelectualmente huérfanos.

La característica agitación religiosa y teológica de la vida católica de principios del siglo XIX obstaculizó la tradición comentarista tomista sin destruirla. El ímpetu dado a los dominicos por Juan Tomás de Boxadors aseguró que las enseñanzas del Doctor Angélico siguieran siendo normativas en toda la Orden a la que pertenecía Tomás<sup>307</sup>. Al mismo tiempo, la restauración de los jesuitas en 1814 brindó apoyo institucional a aquellos, como los hermanos Sordi, que habían desarrollado una apreciación por el pensamiento de Tomás cuando eran estudiantes de Vincenzo «Canon» Buzzetti. Ambos Sordis entraron en la Compañía de Jesús. Serafino Sordi (m. 1865) enseñó en varios entornos italianos, incluida Módena, donde, a principios de la década de 1830, se hizo amigo de José Pecci, un cohermano jesuita y hermano del futuro papa León XIII. El hermano mayor de Serafino, Dominic Sordi (m. 1880), suscitó interés entre un grupo de estudiantes en un renacimiento de la escolástica que ganó el apoyo del Provincial Jesuita en Nápoles, Luis Taparelli D’Azeglio (1793-1862), hermano del destacado político italiano Massimo D’Azeglio. Sin embargo, los superiores jesuitas de Taparelli disolvieron el grupo de tomistas incipientes que él y Sordi sostenían dentro de la escolástica jesuita en Nápoles. Ambos jesuitas fueron reubicados. Afortunadamente, el jesuita enviado para reemplazar a Dominic Sordi, considerado el líder del grupo revolucionario, se convenció de la causa tomista. El padre jesuita Mateo Liberatore (1810-1892) sirvió a la Iglesia como maestro y como consejero de la Santa Sede. En esta capacidad, ayudó a enmarcar las respuestas a las heterodoxias generadas tanto por Hermes como por Günther. Como señala el obituario del padre Liberatore: tras su regreso a Nápoles –luego de haberse refugiado en Malta de los movimientos políticos revolucionarios de 1848– Liberatore «enseñó teología, y fue entonces cuando se dio cuenta del peligro que los sistemas filosóficos prevalecientes exponían a los estudiantes de teología, por apartarse decidida y constantemente de los métodos del sistema escolástico formulados por el Doctor Angélico»<sup>308</sup>. El Reino de las Dos Sicilias, una entidad política próspera bajo los Borbones españoles, suministró (al menos hasta 1861, cuando el último monarca, Francisco II, cedió a las fuerzas de la unificación italiana) un semillero para un rejuvenecimiento del interés en los textos y el pensamiento de santo Tomás de Aquino, cuya propia vida está tan profundamente asociada con esta ciudad.

Uno de los frutos de la incipiente renovación de interés por Tomás que circuló en la cosmopolita ciudad de Nápoles aparece en la figura de un sacerdote diocesano llamado Cayetano Sanseverino (m. 1865). Al principio, siguió a los populares apologistas cristianos cartesianos, que tanto Hermes como Günther habían encontrado poco convincentes. La providencia intervino, sin embargo, y Sanseverino se salvó de seguir sus errores. En vez, el manual filosófico del tomista Salvatore Roselli, y tal vez el contacto personal con el sospechoso Dominic Sordi, mostró a Sanseverino que la restauración de la filosofía requería recursos compuestos antes del siglo XVII. En 1853, Sanseverino disipó el mito de que la acomodación a cualquier paradigma filosófico prevaleciente, sin importar su procedencia o prominencia, establece el punto de referencia para hacer teología católica. Produjo una *Philosophia Christiana* de cinco volúmenes, publicada en Nápoles en 1853. Uno de sus discípulos, otro sacerdote

diocesano, Nunzio Signoriello (m. 1889), publicó en 1894 su propio *Compendio della filosofia christiana*, así como un léxico que ayudó a los estudiantes a familiarizarse con el vocabulario filosófico de Tomás. Signoriello representa los cientos de manuales filosóficos publicados durante la segunda mitad del siglo XIX por dominicos, jesuitas, miembros de otras órdenes religiosas (especialmente los Padres Vicentinos en Piacenza), sacerdotes diocesanos y otros educadores en Italia. Las obras de santo Tomás comenzaron a publicarse en la Nápoles Borbónica ya en 1845. De hecho, durante la primera mitad del siglo XIX, Nápoles proporcionó un ambiente más favorable para el estudio de Tomás que la misma Roma. Un autor jesuita explica esta circunstancia por el hecho de que «todavía existía una tradición tomista entre los dominicos napolitanos»<sup>309</sup>. En cualquier caso, los tomistas napolitanos claramente se tomaron su cargo en serio. La atención a los textos de Tomás sigue siendo un sello distintivo de la auténtica tradición comentadora, incluso cuando los comentaristas mismos emplean palabras o frases que representan el pensamiento, aunque quizás no la terminología exacta, de Tomás.

## RENACIMIENTO ROMANO

El convento dominico en Minerva sufrió expropiación en 1873, a manos del nuevo gobierno italiano unificado. Sin embargo, este desafortunado giro de los acontecimientos no inhibió el extraordinario celo de Francesco Zigliara (1833-1893), cuyo nombre religioso en la Orden Dominica era Tomasso Maria. Este joven dominico, después de haber sido enviado a Perugia para sus estudios teológicos, recibió la ordenación sacerdotal a manos de Gioacchino (Joaquín) Pecci, arzobispo y luego papa. Dando fe de la estima que sentía León XIII por este dominico, Zigliara recibió el sombrero rojo de cardenal en el primer consistorio de este papa, tras su elección en 1879. Lo que es más importante, el Cardenal Zigliara disfrutó de una reputación de brillantez; sus conferencias en el Colegio de Santo Tomás, que sobrevivieron a la pérdida de su ubicación histórica cerca de las tumbas de Catalina de Siena y del cardenal Cayetano, atrajeron a estudiantes de toda Roma. La leyenda dice que el Papa, en secreto, velado tras una cortina blanca, se sentaría junto a aquellos que escucharon a Zigliara exponer los principios del pensamiento de santo Tomás<sup>310</sup>. Como tantos tomistas del período leonino, Zigliara publicó sus conferencias. Su *Summa philosophica* apareció en 1887 tanto en Lyon como en París.

Fuera de Italia, Ceferino González y Díaz Tuñón (1831-1894), también dominico, representa los logros de los tomistas en España y las colonias españolas del Nuevo Mundo. Antes de ser llamado a servir a la jerarquía española y posteriormente nombrado cardenal residencial en 1884 por el papa León XIII, González demostró ser conocedor en áreas religiosas, filosóficas, científicas y sociales<sup>311</sup>. Aunque González nunca trabajó en Roma, su devoción al tomismo solidificó el movimiento que el papa León XIII estaba empeñado en promover y que logró un cierto clímax en la publicación de 1879 de la encíclica *Aeterni Patris*. El sacerdote jesuita José Kleutgen (1811-1883), nacido en Westfalia, representa simbólicamente, junto a los dos dominicos, al tomismo durante el

pontificado del papa León XIII. Este sabio jesuita a menudo cae entre los que se dice que han contribuido a la redacción de la famosa encíclica de León. Kleutgen, sin embargo, se ganó su reputación como crítico de Hermes y Günther, de tal manera que el papa León XIII, al enterarse de la muerte de Kleutgen, lo declaró digno del apodo «Príncipe de los Filósofos».

El papa León XIII merece grandes elogios por su encíclica *Aeterni Patris*, cuyo tema él mismo describe como «sobre la restauración de la filosofía cristiana conforme a la doctrina del Doctor Angélico santo Tomás de Aquino en las escuelas católicas.» El texto fue promulgado el 4 de agosto de 1879, entonces la fiesta litúrgica de santo Domingo, fundador de los dominicos. En 1998, más de un siglo después de la publicación de *Aeterni Patris*, el papa Juan Pablo II dio lo que puede considerarse un relato oficial de lo que su predecesor, el papa León XIII, había logrado.

Son conocidas las numerosas y oportunas consecuencias de aquella propuesta pontificia. Los estudios sobre el pensamiento de santo Tomás y de otros autores escolásticos recibieron nuevo impulso. Se dio un vigoroso empuje a los estudios históricos, con el consiguiente descubrimiento de las riquezas del pensamiento medieval, muy desconocidas hasta aquel momento, y se formaron nuevas escuelas tomistas. Con la aplicación de la metodología histórica, el conocimiento de la obra de santo Tomás experimentó grandes avances y fueron numerosos los estudiosos que con audacia llevaron la tradición tomista a la discusión de los problemas filosóficos y teológicos de aquel momento. Los teólogos católicos más influyentes de este siglo, a cuya reflexión e investigación debe mucho el Concilio Vaticano II, son hijos de esta renovación de la filosofía tomista. La Iglesia ha podido así disponer, a lo largo del siglo XX, de un número notable de pensadores formados en la escuela del Doctor Angélico<sup>312</sup>.

En este texto autoritario de 1998, el pontífice también reconoció que durante el tiempo transcurrido desde 1879, la Iglesia también se benefició de otras iniciativas filosóficas, aunque no las identifica. Sin embargo, san Juan Pablo II sí indica el criterio por el cual uno debería juzgar las propuestas no tomistas: «desde diversas perspectivas se han seguido elaborando formas de especulación filosófica que han buscado mantener viva la gran tradición del pensamiento cristiano en la unidad de la fe y la razón»<sup>313</sup>. Este reconocimiento de diversos movimientos intelectuales dentro del pensamiento católico no debería, sin embargo, dar la impresión de que *Aeterni Patris* no tuvo un profundo impacto en la continuidad de la tradición comentarista tomista. A lo largo del siglo XX, los documentos magisteriales papales citaron los textos de Tomás. El papa Juan Pablo II reconoció, de hecho, que «precisamente por este motivo la Iglesia ha propuesto siempre a santo Tomás como maestro de pensamiento y modelo del modo correcto de hacer teología»<sup>314</sup>.

## DESPUÉS DE LA *AETERNI PATRIS*

Un buen ejemplo de la utilidad de la doctrina de Tomás para explicar la enseñanza católica aparece en la persona del Papa que firmó la encíclica. León XIII escribió importantes encíclicas sobre una amplia gama de asuntos que conciernen permanentemente a la Iglesia de Cristo: problemas sociales, gobierno, libertad humana, acción católica y educación. Quizás la más conocida de ellas, a juzgar por la celebración de su publicación por los sucesivos pontífices romanos, sigue siendo la encíclica sobre

capital y trabajo, *Rerum novarum* (cambios revolucionarios)<sup>315</sup>. Más directamente relacionado con el desarrollo de la tradición comentarista tomista, historiadores de la época señalan que después de *Aeterni Patris*, «destacados académicos católicos enfocaron sus habilidades en promulgar la filosofía y la teología del Doctor Angélico»<sup>316</sup>. Durante los veinte años restantes del siglo XIX, cientos de estudios tomistas fueron producidos por autores de todo el mundo. Además, a raíz de *Aeterni Patris*, los editores proveyeron ediciones de las obras de santo Tomás, tanto en latín como traducidas. El papa León, ayudado por su confidente, el cardenal Zigliara, estableció una comisión (que todavía funciona como la Comisión Leonina) para garantizar la publicación de una edición crítica de la *opera omnia* del Doctor Angélico. Los nueve volúmenes de *Summa theologiae*, anotados por el comentario del cardenal Cayetano del siglo XVI, se publicaron entre 1888 y 1906<sup>317</sup>.

La *Aeterni Patris* afectó la vida institucional de la Iglesia. Intelectuales católicos se reunieron en congresos<sup>318</sup>; comenzaron a aparecer revistas académicas dedicadas a los estudios tomistas, como la *Revue Thomiste*<sup>319</sup>. Las organizaciones para promover la enseñanza y el pensamiento de Santo Tomás de Aquino recibieron reconocimiento. La primera de ellas sigue siendo la Academia Pontificia de santo Tomás de Aquino, fundada el 15 de octubre de 1879 por el mismo León XIII. El Papa confió la presidencia de esta academia a su hermano, el cardenal José Pecci, jesuita, y también al dominico Tomás Zigliara. Otros institutos aparecieron en Italia, Francia, Bélgica, Alemania y Friburgo, Suiza. En los Estados Unidos, los dominicos que habían operado un *studium* general en Ohio desde 1834, tomaron la decisión en 1902 de mudarse a Washington, DC, donde la Casa de Estudios Dominica sigue siendo un centro vital de la vida intelectual<sup>320</sup>. En general, el efecto dominó que generó *Aeterni Patris* en todo el mundo católico revela un enorme logro intelectual. A veces, los autores se refieren al período posterior a *Aeterni Patris* como Tomismo Leonino o incluso Neotomismo. Sin embargo, como lo han indicado los capítulos anteriores, la periodización de la tradición comentarista tomista puede sugerir erróneamente que la popularidad del pensamiento de Tomás solo ha sido intermitente. Mas, como se ha presentado en este libro, los comentaristas de Tomás reclaman una continuidad que se remonta al menos a la canonización del Doctor Angélico a principios del siglo XIV, e incluso antes.

Una indicación de la vitalidad perenne del pensamiento tomista aparece en su capacidad demostrada para capturar las mentes de algunos de los espíritus más inteligentes de una época. El abrazo a la doctrina de Tomás a menudo acompaña un descubrimiento de la Iglesia Católica. Entre los muchos ejemplos que pueden nombrarse, saltan a la mente Jacques Maritain (1882–1973) y su esposa, Raïssa (m. 1960). Este matrimonio contribuyó significativamente a mantener la tradición comentarista tomista una vez bautizados en 1906, un año después de haber conocido a Léon Bloy (m. 1917), de quien Raïssa Maritain dijo: «Has hecho todo por mí, pues me llevaste a conocer a Dios»<sup>321</sup>.

Otros tomistas de principios del siglo XX escaparon a la fatuidad de las afirmaciones presentadas por el aprendizaje secular. La principal de ellas es la figura de un tomista francés, el padre Reginald Garrigou-Lagrange (1877–1964)<sup>322</sup>. Nació en Auch, en la región francesa de Gascuña. Una vez ordenado sacerdote en la Orden Dominica, su trabajo en Francia en el *studium* parisino Le Saulchoir fue breve. En 1909, fue llamado a Roma para comenzar una carrera docente en la Universidad Pontificia de Santo Tomás de Aquino, el Angelicum y sucesor del Colegio de Santo Tomás en la Minerva. Excepto cuando daba retiros y conferencias durante las vacaciones de verano, principalmente en las regiones europeas de habla francesa, Garrigou-Lagrange pasó la totalidad de su larga carrera de servicio a la Iglesia en Roma, donde, después de soportar pacientemente una larga y angustiosa enfermedad, murió el 15 de febrero de 1964. Además de su muy apreciada enseñanza y abundante escritura, el dominico francés se desempeñó como asesor de varias congregaciones romanas importantes. Un obituario en la prensa secular francesa informó que el padre Garrigou-Lagrange brillaba con cierta presencia, pues era tanto un teólogo como un hombre verdaderamente espiritual, que enseñaba más por su testimonio personal que por sus palabras<sup>323</sup>.

Al igual que sus predecesores tomistas del siglo XIX, Garrigou-Lagrange abordó los problemas que los modernos plantearon contra la religión católica. Para demostrar mejor la cualidad completamente distintiva y totalmente gratuita de la revelación cristiana, Garrigou-Lagrange articuló una apologética racional finamente estructurada. Su *De revelatione per Ecclesiam catholicam proposita* afirma que Dios elige comunicar lo que solo Él sabe de sí mismo, para que las criaturas inteligentes puedan llegar a un conocimiento auténtico de aquellas cosas que superan el entendimiento humano<sup>324</sup>. La fe teológica, afirma Garrigou-Lagrange (siguiendo a Tomás), representa un don esencialmente sobrenatural por el cual la persona humana llega a asentir a las verdades divinas. Mientras el padre Garrigou-Lagrange defendía el valor objetivo y la inmutabilidad de la enseñanza de la fe, al mismo tiempo era plenamente consciente de la *via negativa*. Por ejemplo, en *Le sens du mystère et le clair obscur intellectuel*, Garrigou-Lagrange enseña expresamente que entre el Creador y la criatura nunca se encuentra una semejanza que no esté acompañada de una desemejanza aún mayor<sup>325</sup>. En otras palabras, Garrigou-Lagrange no era racionalista. Sí fue, sin embargo, un eminente exponente del realismo, como evidencian algunas de sus primeras publicaciones, *Le sens commun*, y su magistral *La synthèse thomiste*, traducida inmediatamente al inglés, en 1950, con el título *Reality*<sup>326</sup>.

Existe la tentación de considerar a Garrigou-Lagrange como el florecimiento final de la renovación tomista que inició León XIII en 1879. Este tomista dominico murió en 1964 cuando el Concilio Vaticano II (1962-1965) estaba en sesión. Algunos ven este consejo como una ruptura con los estilos teológicos que Garrigou-Lagrange representa tan bien. En retrospectiva de más de medio siglo, el hecho es que el distinguido tomista y sus obras disfrutaron de una popularidad que demuestra la originalidad imperecedera del pensamiento de Tomás. Quienes practiquen la tradición de comentaristas en el siglo XXI no pueden continuar sin familiarizarse con las principales obras del padre Garrigou-

Lagrange<sup>327</sup>. ¿Es demasiado pensar que su alumno Karol Wojtyla lo tuvo en mente cuando más tarde, como Papa, escribió estas palabras proféticas sobre la fe y la razón?

En la reflexión teológica, el historicismo tiende a presentarse muchas veces bajo una forma de «modernismo». Con la justa preocupación de actualizar la temática teológica y hacerla asequible a los contemporáneos, se recurre sólo a las afirmaciones y jerga filosófica más recientes, descuidando las observaciones críticas que se deberían hacer eventualmente a la luz de la tradición. Esta forma de modernismo, por el hecho de sustituir la actualidad por la verdad, se muestra incapaz de satisfacer las exigencias de verdad a la que la teología debe dar respuesta<sup>328</sup>.

No parece implausible. De hecho, el estilo teológico de Garrigou-Lagrange proporciona el punto de referencia para toda investigación auténtica sobre las cosas de Dios, sea o no tomista.

- 
303. J. A. WEISHEIPL, «The Revival of Thomism as a Christian Philosophy,» en *New Themes in Christian Philosophy*, ed. Ralph M. McInerny (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1968), 167.
304. G. A. MCCOOL, *Nineteenth-Century Scholasticism: The Search for a Unitary Method* (New York: Fordham University Press, 1989), 29. La narración del periodo del Padre McCool considera a las figuras tomistas relevantes, especialmente a los jesuitas en el Gregorianum, en relación a posturas posteriores, del siglo XX, adoptadas por teólogo católicos.
305. DS 2738.
306. DS 2829.
307. El Capítulo General Dominicano celebrado en Roma en 1838 invocó la carta circular de Boxadors, de 1757, que promovía el estudio de Tomás. Véase L. E. BOYLE, «A Remembrance of Pope Leo XIII: The Encyclical Aeterni Patris,» en *One Hundred Years of Thomism*, ed. V. B. Brezik (Houston: Center for Thomistic Studies, 1981), 14–15.
308. Para una apreciación americana, véase P. M. LIBERATORE, S.J., *American Ecclesiastical Review* 7, no. 6 (1892): 441–45.
309. G. A. MCCOOL, *Nineteenth-Century Scholasticism*, 85.
310. L.E. BOYLE, «Remembrance,» 21
311. A modo de ejemplo, véase sus *Estudios religiosos, filosóficos, científicos y sociales* (Madrid: Policarpo López, 1873).
312. *Fides et ratio*, no. 58
313. *Ibid.*, no. 59.
314. *Ibid.*, no. 43.
315. Véase JUAN PABLO II, *Centesimus annus*, n. 5: «Las «cosas nuevas», que el Papa tenía ante sí, no eran ni mucho menos positivas todas ellas. Al contrario, el primer párrafo de la encíclica describe las «cosas nuevas», que le han dado el nombre, con duras palabras: «Despertada el ansia de novedades que desde hace ya tiempo agita a los pueblos, era de esperar que las ganas de cambiarlo todo llegara un día a pasarse del campo de la política al terreno, con él colindante, de la economía.»
316. J. A. WEISHEIPL, «Revival of Thomism,» 177.
317. Para más información, véase J.-P. TORRELL, *Aquinas's Summa: Background, Structure, and Reception* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2005), 108–16.
318. G. BEDOUELLE (*La Historia de la Iglesia*, trad. Miguel Montes (Valencia: Edicep, 1993), 158) señala que estos ejercicios fueron «pronto interrumpidos por la crisis modernista.»
319. Véase H. DONNEAUD, «Grandeurs et limites d'un projet thomiste dominicain sous les pontificats de Léon XIII et Pie X: Les premières années de la Revue thomiste,» en *La Province dominicaine de Toulouse* (XIXe–XXe): Une histoire intellectuelle et spirituelle, Henry Donneaud, Augustin Laffay, y Bernard Montagnes (Paris: Éditions Karthala, 2015), 137–49.
320. Para más información, véase J. A. DI NOIA, «Discere et Docere: The Identity and Mission of the Dominican House of Studies in the Twenty-First Century,» *The Thomist* 73, no. 1 (2009): 111–27.
321. J. MARITAIN, «In Homage to our Dear Godfather Leon Bloy,» en *Untrammelled Approaches*, trad. Bernard Doering (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997), 34.
322. Para una bibliografía completa de las obras del Padre Garrigou-Lagrange, véase B. ZORCOLO, «Bibliografía del P. Garrigou-Lagrange,» *Angelicum* 42 (1965): 200–272.
323. Para más información, véase R. CESSARIO, «Garrigou-Lagrange, Reginald,» en *Dizionario di Mistica*, ed. Luigi Borriello et al. (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1998).
324. La primera edición se publicó en 1918 por Gabala en Roma, París, y Ferrara; le siguieron otras ediciones en 1931 y 1945. Para una versión en inglés, véase T. J. WALSH, *The Principles of Catholic Apologetics; A Study of Modernism Based Chiefly on the Lectures of Pere Garrigou-Lagrange «De Revelatione per Ecclesiam Catholicam proposita,» adapted and rearranged* (London: Sands, 1926).
325. Este libro fue publicado inicialmente por Descleé de Brouwer en París en 1934 y traducido a otros idiomas, pero no al inglés.
326. *Le sens commun; la philosophie de l'être et les formules dogmatiques. Suivi d'une étude sur la Valeur de la critique moderniste des preuves thomistes de l'existence de Dieu* (París: Beauchesne, 1909); y *La synthèse thomiste* (París: Brouwer, 1950). Este último fue traducido al inglés bajo el nombre *Reality: A Synthesis of Thomistic Thought*, trad. Patrick Cummins (St. Louis: Herder, 1950).

327. Por ejemplo, véase la investigación de A. NICHOLS, *Reason with Piety: Garrigou-Lagrange in the Service of Catholic Thought* (Naples, FL: Sapientia Press, 2008).
328. *Fides et ratio*, no. 87.

## 10. LA ACTUALIDAD DE TOMÁS Y SUS COMENTADORES

### DESPUÉS DEL CONCILIO VATICANO II

En 1974, para conmemorar el septuagésimo aniversario de la muerte de Tomás de Aquino, el papa Pablo VI (m. 1978) envió una «Carta» oficial al maestro de la Orden Dominica, Vicente de Couesnongle<sup>329</sup>. Debido al pluralismo teológico que surgió después del Concilio Vaticano II, el aviso papal adquirió un significado especial. El mismo papa Pablo VI había hecho saber, poco después de su elección, que, si bien respetaba a Tomás, también gustaba del pensamiento de san Agustín. No obstante, en su «Carta», el Papa reconoce que sus predecesores alentaron repetidamente el estudio de santo Tomás de Aquino, precisando que la recomendación actual también derivaba de su propio estudio provechoso de santo Tomás y de su experiencia como capellán universitario. El Papa testifica que él descubrió personalmente «el fruto que se obtiene estudiando y consultando sus obras y la comprobación del poder persuasivo y formativo que ejerce en sus discípulos, sobre todo en los jóvenes»<sup>330</sup>. Luego dirigió su atención hacia la amonestación del efecto anti-tomista que había brotado salvajemente después del cierre del Concilio Vaticano II. Dicho de otra manera, el Papa reconoció que no solo se desarrollaron «otros modos de especulación filosófica» –usando una expresión prestada de *Fides et Ratio*– a lo largo del siglo XX, sino también que surgieron actitudes hostiles hacia Tomás y sus comentaristas. Estas reacciones negativas hacia Tomás evolucionaron a pesar de haber sido los tomistas, como las promulgaciones del papa León XIII dejaron en claro, quienes rescataron a la Iglesia de la mezcolanza de la apologética pos-ilustrada y de otras amenazas a la religión revelada.

Cuando los papas enuncian críticas de movimientos dentro de la Iglesia, la advertencia no constituye una intromisión eclesiástica en las disputas académicas. Al contrario, los papas ejercen el discernimiento como un servicio a la Iglesia y a la verdad<sup>331</sup>. Así es como el papa Pablo VI describió el estado de cosas en 1974:

Sabemos que hoy día no todos están de acuerdo con esto [sobre Tomás]. Pero no se nos oculta que muchas veces el recelo o aversión que se siente hacia Santo Tomás deriva de un contacto superficial y saltuario con su doctrina, más aún, del hecho de que no se leen ni se estudian sus obras. Por eso, también nosotros, como hizo Pío XI, recomendamos a todos los que deseen formarse un criterio maduro acerca de la postura que hay que adoptar en esta materia: ¡Id a Tomás! [citando a *Studiorum Ducem*]. Buscad y leed las obras de Santo Tomás –repetimos con gusto– no sólo para encontrar alimento espiritual seguro en aquellos opulentos tesoros, sino también y ante todo, para daros cuenta personalmente de la incomparable profundidad, riqueza e importancia de la doctrina que contienen<sup>332</sup>.

*Lumen Ecclesiae* no solo alentó a los dominicos, sino, también, a otros grupos de profesores clericales y laicos que habían sostenido, durante el período posterior a la Segunda Guerra Mundial, el impulso leonino dado al estudio de Tomás y la tradición tomista.

Algunos ejemplos sobresalientes que adornan las filas de los comentaristas tomistas del siglo XX incluyen al profesor de seminario y cardenal suizo Charles Journet (m. 1975); el sacerdote dominico y antiguo profesor del Angelicum, Angelus Walz (m. 1978), cuyo trabajo histórico contribuyó mucho a nuestro conocimiento sobre la biografía de Tomás; el reconocido Étienne Gilson (m. 1978), cuyo trabajo en el Pontificio Instituto de Estudios Medievales de Toronto benefició a muchos estudiantes de Tomás; el dominico alsaciano Louis-Bertrand Geiger (m. 1983), que enseñó filosofía en Friburgo, Suiza; y el Padre James A. Weisheipl (m. 1984), quien sostuvo una lectura de Tomás que destaca la importancia de la filosofía de la naturaleza en el pensamiento metafísico tomista.<sup>333</sup> La lista continúa con otras figuras influyentes de la tradición comentarista tomista del siglo XX, como J. H. Walgrave (m. 1986), Norbert Luyten (m. 1986), M.-M. Labourdette (m. 1990) y Josef Pieper (m. 1997). Cada uno alentó a su manera a sus alumnos a cumplir el mandato que el papa Pío XI había expresado enfáticamente al hacer referencia a una alusión bíblica (Gn 41, 55), a saber, «¡Id a Tomás!»

## EXPANSIÓN Y DIVERSIDAD

Incluso antes del cierre del Concilio Vaticano II, las investigaciones filosóficas y la hermenéutica histórica comenzaron a generar diferencias entre los filósofos asociados con los estudios tomistas. Un autor que escribió a mediados de la década de 1960 distinguió tres divisiones principales: defensores de la «filosofía cristiana», quienes, por ello, incluyen a Garrigou-Lagrange, Maritain y Gilson; autores para quienes la «participación» sirve como leitmotiv para interpretar la filosofía de Tomás, en particular Cornelio Fabro (m. 1955); y aquellos pensadores que se inspiraron en el trabajo del filósofo y psicólogo jesuita Joseph Maréchal (m. 1944), incluido el teólogo jesuita Karl Rahner (m. 1984)<sup>334</sup>. Cada uno de estos autores representa una manera diferente de interacción tomista con la filosofía moderna. Durante las últimas tres décadas del siglo XX, en muchos sectores, incluso entre los dominicos, se puso de moda entusiasmarse por estos desarrollos e incluso considerar tales interacciones como necesarias para preservar el pensamiento tomista de un encierro absoluto. Sin embargo, ya en el primer cuarto del siglo XXI, tal entusiasmo parece difícil de mantener. Sin cuestionar los logros intelectuales de hombres como Fabro, Maréchal y Rahner –por mencionar solo a aquellos pensadores más conscientes de su *interacción*– uno puede preguntarse si su trabajo aún llama la atención de los tomistas, fuera de los interesados en estudios históricos. Durante el siglo XX, los estilos de tomismo comenzaron a multiplicarse. Un conocedor identifica al menos ocho variedades de metafísica tomista influenciadas por los principales movimientos filosóficos del período<sup>335</sup>. Hoy, sin embargo, los estudiosos se preguntan si el imperativo de asemejar a santo Tomás a Martin Heidegger goza de tanto apoyo como durante las décadas menguantes del siglo XX<sup>336</sup>.

Algunos estudios de Tomás y su filosofía le permiten al Doctor Angélico hablar por sí mismo. Una nueva generación de académicos se ha propuesto exponer una vez más su

filosofía. Vuelven certera la convicción de que uno puede reconstruir «el tipo de libro metafísico que [Tomás] podría haber escrito si hubiera elegido hacerlo, según el orden filosófico y la metodología que él mismo define»<sup>337</sup>. Para apoyar esta convicción, permanece el testimonio y las lecciones pasadas de algunos gigantes en el campo de los estudios tomistas, sobre todo los especialistas tardíos en filosofía—Vernon J. Bourke (m. 1998), Ralph McInerny (m. 2010) y William A. Wallace, OP (m. 2015) —quienes entre 1950 y 1969 continuaron el trabajo del Albertus Magnus Lyceum for Natural Science, ubicado en Chicago. Otros eruditos —tal vez para escapar de las afirmaciones competitivas sobre qué método filosófico para interpretar a Tomás se adapta mejor a las modas contemporáneas— han enfatizado a santo Tomás como el teólogo o, incluso, el maestro espiritual<sup>338</sup>. El erudito francés y dominico Jean-Pierre Torrell ha puesto de manifiesto la dimensión espiritual de las obras de Tomás. «La claridad», escribe Torrell sobre santo Tomás, «de sus compromisos intelectuales, filosóficos y teológicos se refleja inmediatamente en una actitud religiosa sin igual, excepto en un místico enteramente consumido por el amor al absoluto»<sup>339</sup>. Además de los filósofos y teólogos tomistas, hay quienes se dedican al desarrollo del enfoque histórico-textual de la vida y obra de Tomás y, aunque en menor grado, a las vidas y obras de sus comentaristas.

Es justo estimar que la atención prestada hoy al pensamiento tomista por parte de académicos e instituciones es menor de lo que hubiera sido antes de 1965. Por otro lado, los conocedores contemporáneos de Tomás se sienten motivados por el deseo de alcanzar la mayor comprensión posible sobre lo que el Doctor Común tiene para enseñarnos, y estos académicos disfrutan de acceso a las herramientas y a las investigaciones necesarias para realizar sus labores. También poseen medios electrónicos de comunicación que ponen los estudios y textos a disposición de más personas que las aulas y bibliotecas del siglo XIX. Lo que es más importante, Tomás sigue siendo el teólogo católico. Después de san Agustín, el *Catecismo de la Iglesia Católica* se refiere más veces a Tomás de Aquino que a cualquier otra autoridad personal en la tradición cristiana.

## CARACTERÍSTICAS PERENNES DEL PENSAMIENTO TOMISTA

En la última década del siglo XX, el dominico Georges Cottier (m. 2016), más tarde cardenal romano, dio una descripción de lo que llamó, en francés, la «actualité» del pensamiento tomista. Santo Tomás de Aquino, afirmó Cottier, ha legado a sus estudiantes y discípulos una «herencia doctrinal, filosófica y teológica de incomparable vigor y capacidad de desarrollo»<sup>340</sup>. Cottier luego enumera cuatro cualidades del método tomista que ameritan considerar su vitalidad como perenne: la confianza en la razón, la audacia de la verdad, la verdad de las cosas y la sabiduría. En su discusión sobre estas cualidades, el autor suizo, que enseñó filosofía moderna durante muchos años en la Universidad de Friburgo, observa cómo el pensamiento tomista proporciona un bálsamo para los errores intelectuales cometidos por muchos pensadores del período moderno.

Las cuatro cualidades mencionadas sirven de orientación para quien aprendería de la tradición tomista.

### *Confianza en la razón*

Tomás y sus auténticos intérpretes nos enseñan a depositar nuestra confianza en el ejercicio de la razón humana y en su capacidad de abrazar la verdad. Al mismo tiempo, Tomás le recuerda a sus lectores que la razón humana se encuentra situada en el peldaño más bajo de las inteligencias creadas. La inteligencia de los ángeles funciona de manera más rápida y eficiente que la inteligencia humana. Buscamos lo uno en lo múltiple, mientras que los ángeles ven lo múltiple en lo uno<sup>341</sup>. Aun así, la «inteligencia humana», como observa Benedict Ashley, «está abierta a toda verdad, [aunque es] la más débil de todos los tipos existentes de inteligencia. Puesto que depende de su cuerpo para toda su información, su potencia para explorar el universo y su Primera Causa es realmente modesta»<sup>342</sup>. Modesta, tal vez, pero la inteligencia humana se encuentra tanto causada por y ordenada hacia aquello que la trasciende. El tomista confía en la razón y en su capacidad para captar la naturaleza de las cosas, «cosas» que Tomás expone cuidadosamente para sus seguidores en las cuestiones 44 a 119 de la primera parte de su *Summa theologiae*, donde trata la producción de criaturas, las distinciones entre ellas, y su conservación en el ser y el gobierno divino<sup>343</sup>.

### *Audacia de la verdad*

La confianza en la capacidad de la inteligencia humana para comprender la verdad de las cosas evoluciona hacia la postura característicamente tomista que Cottier llama la «audacia de la verdad»<sup>344</sup>. De hecho, la Iglesia misma ha reconocido que santo Tomás «poseyó en grado eximio audacia para la búsqueda de la verdad»<sup>345</sup>. En su propia carrera académica en París, Tomás proporciona un modelo de lo que significa para un pensador cristiano enfrentarse a otros con la audacia de la verdad. Como indican las primeras reacciones negativas, incluso de las autoridades eclesiásticas, a las enseñanzas de Tomás, el hombre que practica la audacia de la verdad no siempre evita los conflictos y los malentendidos. Sin embargo, la persona auténticamente sabia procede con una confianza que surge de la capacidad del intelecto humano para descubrir la verdad sobre las cosas. Puede surgir la pregunta acerca de cómo distinguir una auténtica confianza en la verdad de un impulso precipitado –y, a veces, defensivo– a pronunciarse sobre cada cuestión filosófica y teológica. Se podría proponer que compartir el auténtico espíritu de santo Tomás requiere el ejercicio de un riguroso discernimiento crítico. Una forma más simple, aunque requiere una asimilación contemplativa de la sabiduría, se ejemplifica en el *Ego Sapientia* de Charles de Koninck (1906-1965)<sup>346</sup>. El tomista norteamericano proporciona un ejercicio de asimilación contemplativa de la sabiduría al presentar las interpretaciones alegóricas del Libro de la Sabiduría que se centran en la persona de la Santísima Virgen María.

### *La verdad de las cosas*

La frase «veritas rerum» proviene de una obra tardía de Tomás, la *Exposición sobre el Tratado de los Cielos de Aristóteles*<sup>347</sup>. Los tomistas se comprometen a trascender del debate sobre las opiniones para abrazar, en vez, la verdad sobre las cosas. La afición moderna por la dialéctica interminable perjudica la práctica de una filosofía «del ser y no del simple parecer», en palabras de *Fides et ratio*<sup>348</sup>. Por otra parte, la serena confianza de Tomás en el poder de la razón para captar la esencia de las cosas deriva de su confianza en el Dios Creador. El Doctor Angélico no duda en hablar del Espíritu Santo como garante de toda verdad: «Toda verdad, sea quien la diga, proviene del Espíritu Santo en cuanto que Él imparte la luz natural y mueve la mente a comprender y pronunciar la verdad»<sup>349</sup>. Esta confianza en la verdad explica la grandeza de espíritu que debe caracterizar a los seguidores de Tomás. Cada pedazo de verdad cuenta; aunque al final, solo la verdad completa tiene gracia.

### *Sabiduría*

La grandeza de espíritu tomista no puede coexistir con una predilección por el eclecticismo o por conformarse con medias verdades. Tomás empuña la espada de la distinción de tal manera que los errores más pequeños en la búsqueda de la sabiduría son expuestos y descartados. Nadie puede leer a Tomás ni a sus comentaristas y concluir que la sabiduría –doctrinal, filosófica o teológica– permite una acomodación con el error, y mucho menos la construcción de un sincretismo errante. Por todo esto, sin embargo, Tomás nunca puede servir como santo patrón para el denunciante, el hiper crítico o el detractor. Por el contrario, habla de la sabiduría como causa de deleite: «el deleite de contemplar la Sabiduría tiene en sí la causa del deleite»<sup>350</sup>. Una encarnación auténtica de lo que enseña Tomás crea en los verdaderos tomistas un espíritu ameno y generoso. Entienden que una sabia exposición de la verdad persuade y que la verdad habla por sí misma, incluso juguetonamente. En su *Exposición de «Sobre los Hebdomas» de Boecio*, de hecho, Tomás recoge una pista del libro de los Proverbios.

Y, por lo tanto, la Sabiduría divina compara su deleite con el juego. En Proverbios VIII [: 30]: «Me deleitaba jugar todos los días delante de Él», para que a través de los diferentes «días» se pudiera entender la consideración de diferentes verdades. Por lo tanto, también se añade: y allí desarrollar sus concepciones, a través de las cuales, a saber, un ser humano capta el conocimiento de la verdad<sup>351</sup>.

Quizás más que cualquier otra explicación, el precioso compromiso de Tomás con «el conocimiento de la verdad» explica por qué su tradición comentarista ha sobrevivido durante más de siete siglos y continuará haciendo de santo Tomás de Aquino una influencia duradera en la filosofía y en la teología cristiana.

---

<sup>329</sup>. *Lumen Ecclesiae*, «Carta Apostólica del papa Pablo VI al Rev. Vincent De Couesnongle, Maestro General de la Orden de los Frailes Predicadores en el VII centenario de la muerte de santo Tomás de Aquino, 20 de noviembre del 1974,» *The Pope Speaks* 19 (1975): 287–307.

<sup>330</sup>. PABLO VI, *Lumen Ecclesiae*, no. 2. El papa Pablo VI se refiere al ánimo dado por una encíclica anterior, del papa Pío XI, promulgada el 29 de junio de 1923, *Studiorum Ducem*, sobre santo Tomás de Aquino.

<sup>331</sup>. Para un trato de las intervenciones del magisterio en temas filosóficos, véase *Fides et ratio*, nos. 49–56

<sup>332</sup>. PABLO VI, *Lumen Ecclesiae*, no 3.

333. Para más información, véase B. M. ASHLEY, «The River Forest School and the Philosophy of Nature Today,» en *Philosophy and the God of Abraham: Essays in Memory of James A. Weisheipl, OP*, ed. R. James Long (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1991), 1–15.
334. Para más información, véase H. JAMES JOHN, *The Thomist Spectrum* (New York: Fordham University Press, 1966). Los juicios filosóficos de esta escritora reflejan una simpatía por aquello que ella denomina «el problema crítico de la filosofía moderna» (ibid., 3).
335. B. M. ASHLEY (*The Way toward Wisdom: An Interdisciplinary and Intercultural Introduction to Metaphysics* [Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006], 44–54), describe brevemente al menos ocho etiquetas utilizadas para identificar las diversas lecturas de la metafísica tomista.
336. Véase S. L. BROCK, *The Philosophy of Saint Thomas Aquinas: A Sketch* (Eugene, OR: Cascade Books, 2015), xviii.
337. J. F. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being* (Washington, DC: Catholic University Press of America, 2000), 594.
338. Por ejemplo, J.-P. TORRELL, *Aquinas's Summa: Background, Structure, and Reception* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2005), 133.
339. J.-P. TORRELL, *Saint Thomas Aquinas*, vol. 2, *Spiritual Master*, trad. Robert Royal (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2003), viii.
340. G. COTTIER, «Thomisme et modernité,» en *Saint Thomas au XXesiècle*, ed. Serge-Thomas Bonino (París: Éditions Saint-Paul, 1994), 358.
341. Para más información, véase S.-T. BONINO, *Angels and Demons: A Catholic Introduction*, trad. Michael J. Miller (Washington, DC: Catholic University of America, 2016), 148–51.
342. B. M. ASHLEY, *Way toward Wisdom*, 276.
343. Para mayor reflexión, véase A. PATFOORT, *Thomas d'Aquin: Les clés d'une théologie* (París: FAC-éditions, 1983), 62–70.
344. G. COTTIER, «Thomisme,» 358
345. Véase *Fides et ratio*, no. 43, que cita al papa Pablo VI, *Lumen Ecclesiae*, no. 8.
346. C. CHARLES DE KONINCK, *Ego Sapientia . . . La sagesse qui est Marie* (Montreal: Éditions de l'Université Laval, 1943).
347. *Sententia super librum De caelo et mundo / Exposition of Aristotle's Treatise on the Heavens*, trad. Fabian R. Larcher y Pierre H. Conway (Columbus, OH: College of St. Mary of the Springs, 1964), libro 1, lect. 22: «the study of philosophy aims not at knowing what men feel, but at what is the truth of things.»
348. *Fides et ratio*, no. 44. Los puntos 43 y 44 de la encíclica explican la singularidad del proyecto tomista.
349. *Summa theologiae* 2a–2ae, q. 109, art. 1, ad 1.
350. TOMÁS DE AQUINO, *An Exposition of the «On the Hebdomads» of Boethius*.
351. Ibid.

## BIBLIOGRAFÍA SELECTA

### NOTA

La vida y la enseñanza de santo Tomás de Aquino inspiran a muchos filósofos y teólogos. Sin embargo, la siguiente bibliografía no comprende una lista exhaustiva de todos y cada uno de los trabajos relevantes para Tomás de Aquino o los tomistas. Más bien, esta bibliografía ofrece solo una lista selecta de textos en inglés provechosos para los lectores que desean estudiar más a fondo la vida y el pensamiento de las principales figuras tratadas en este libro. El primer volumen de *Saint Thomas Aquinas* de Jean-Pierre Torrell contiene el catálogo más reciente de obras escritas por y atribuidas a Tomás.

### TOMÁS DE AQUINO

- Aquinas, Thomas. *Thomas Aquinas: Selected Writings*. Editado y traducido por Ralph McInerny. New York: Penguin Books, 1998.
- Ashley, Benedict M. *The Dominicans*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 1990.
- Bauerschmidt, Frederick Christian. *Holy Teaching: Introducing the Summa Theologiae of St. Thomas Aquinas*. Grand Rapids: Brazos, 2005.
- Boland, Vivian. *St. Thomas Aquinas*. Londres: Bloomsbury, 2007.
- Bourke, Vernon J. *Aquinas' Search for Wisdom*. Milwaukee, WI: Bruce Publishing, 1965.
- Boyle, John F. *Master Thomas Aquinas and the Fullness of Life*. South Bend, IN: St. Augustine's Press, 2014.
- Brock, Stephen L. *The Philosophy of Saint Thomas Aquinas: A Sketch*. Eugene, OR: Cascade Books, 2015.
- Chenu, M.-D. *Toward Understanding Saint Thomas*. Traducido por A. M. Landry y D. Hughes. Chicago: Henry Regnery Publishing, 1964.
- Chesterton, G. K. *Saint Thomas Aquinas*. San Francisco: Ignatius Press, 2002.
- Dauphinais, Michael, and Matthew Levering. *Knowing the Love of Christ: An Introduction to the Theology of St. Thomas Aquinas*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2002.
- Davies, Brian. *Thomas Aquinas's Summa contra Gentiles: A Guide and Commentary*. Nueva York: Oxford University Press, 2016.
- *Thomas Aquinas's Summa theologiae: A Guide and Commentary*. Nueva York: Oxford University Press, 2014.

- Feser, Edward. *Aquinas: A Beginner's Guide*. Oxford: Oneworld, 2009.
- Foster, Kenelm, ed. *The Life of Saint Thomas Aquinas: Biographical Documents*. Baltimore: Helicon Press, 1959.
- Gilson, Étienne. *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. Nueva York: Random House, 1955.
- Grabmann, Martin. *La Vida Espiritual De Santo Tomás de Aquino expuesta según sus obras y las actas del proceso de su canonización*. Traducida por Octavio Nicolas Derisi. Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1945.
- Hinnebusch, William A. *Breve Historia de la Orden de los Predicadores*. Traducido por Dasio González. Salamanca: Editorial San Esteban, 1982.
- *The History of the Dominican Order. Vol. 1, Origins and Growth to 1500*. Nueva York: Alba House, 1965.
- *The History of the Dominican Order. Vol. 2, The Intellectual and Cultural Life to 1500*. Nueva York: Alba House, 1973.
- Leinsle, Ulrich G. *Introduction to Scholastic Theology*. Traducido por Michael J. Miller. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2010.
- Maritain, Jacques. *St. Thomas Aquinas*. Nueva York: Meridian Books, 1958.
- Maurer, Armand A. *Medieval Philosophy: A History of Philosophy*. Nueva York: Random House, 1962.
- McInerny, Ralph. *St. Thomas Aquinas*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1982.
- Pieper, Josef. *Guide to Thomas Aquinas*. San Francisco: Ignatius Press, 1991.
- Porro, Pasquale. *Thomas Aquinas: A Historical and Philosophical Profile*. Traducido por Joseph G. Trabbic y Roger W. Nutt. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2016.
- Sertillanges, A. D. *Saint Thomas Aquinas and His Work*. London: Burns, Oates & Washbourne, 1933.
- Torrell, Jean-Pierre. *Saint Thomas Aquinas. Vol. 1, The Person and His Work*. Traducido por Robert Royal. Ed. rev. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2005.
- *Saint Thomas Aquinas. Vol. 2, Spiritual Master*. Traducido por Robert Royal. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2003.
- Weisheipl, James A. *Tomás de Aquino: Vida, obras y doctrina*. Traducido por Frank Hevia. Pamplona: EUNSA, 1994.

TOMISTAS

- Ashley, Benedict M. *Theologies of the Body: Humanist and Christian*. Braintree, MA: The Pope John Center, 1985.
- *The Way toward Wisdom: An Interdisciplinary and Intercultural Introduction to Metaphysics*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006.
- Bedouelle, Guy. *La Historia de la Iglesia*. Traducido por Miguel Montes. Valencia: Edicep, 1993.
- *La Reforma del Catolicismo: 1480–1620*. Traducido por Santiago García Díez. Barcelona: BAC, 2005.
- Cajetan, Tommaso de Vio. *Cajetan Responds: A Reader in Reformation Controversy*. Editado y traducido por Jared Wicks. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1978.
- *Commentary on St. Thomas Aquinas' On Being and Essence*. Traducido por Lottie Kendzierski y Francis C. Wade. Milwaukee, WI: Marquette University Press, 1964.
- Capreolus, John. *On the Virtues*. Editado y traducido por Kevin White y Romanus Cessario. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2001.
- Cessario, Romanus. *A Short History of Thomism*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2005.
- Doolan, Aegidius. *The Revival of Thomism*. Dublin: Clonmore & Reynolds, 1951.
- Feingold, Lawrence. *The Natural Desire to See God According to St. Thomas Aquinas and His Interpreters*. 2a ed. Ave Maria, FL: Sapientia Press, 2010.
- Feser, Edward. *Scholastic Metaphysics: A Contemporary Introduction*. Heusenstamm: Editiones Scholasticae, 2014.
- Garrigou-Lagrange, Reginald. *La Síntesis Tomista*. Traducido por Eugenio S. Melo. Buenos Aires: Desclée, de Brouwer, 1946.
- Horst, Ulrich. *The Dominicans and the Pope: Papal Teaching Authority in the Medieval and Early Modern Thomist Tradition*. Traducido por James D. Mixson. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006.
- John, Helen James. *The Thomist Spectrum*. New York: Fordham University Press, 1966.
- John of St. Thomas. *The Gifts of the Holy Spirit*. Traducido por Dominic Hughes. Nueva York: Sheed & Ward, 1951.
- *Introduction to the Summa theologiae of Thomas Aquinas*. Traducido por Ralph McInerny. South Bend, IN: St. Augustine's Press, 2004.
- *The Material Logic of John of St. Thomas: Basic Treatises*. Traducido por Yves R. Simon, John J. Glanville, y G. Donald Hollenhorst. Chicago: University of Chicago Press, 1955.
- *Outlines of Formal Logic*. Traducido por Francis C. Wade. Milwaukee, WI: Marquette University Press, 1955.

- Kennedy, Leonard A. *A Catalogue of Thomists: 1270–1900*. Houston: Center for Thomistic Studies, 1987.
- Kerr, Fergus. *After Aquinas: Versions of Thomism*. Oxford: Blackwell, 2002.
- Long, Steven A. *Analogia Entis: On the Analogy of Being, Metaphysics, and the Act of Faith*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2011.
- *Natura Pura: On the Recovery of Nature in the Doctrine of Grace*. Nueva York: Fordham University Press, 2010.
- Matava, R. J. *Divine Causality and Human Free Choice: Domingo Báñez, Physical Premotion and the Controversy de Auxiliis Revisited*. Leiden: Brill, 2016
- McInerny, Ralph. *Praeambula Fidei: Thomism and the God of the Philosophers*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2006.
- McLean, George F., ed. *Teaching Thomism Today*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1963.
- Nichols, Aidan. *Reason with Piety: Garrigou-Lagrange in the Service of Catholic Thought*. Naples, FL: Sapientia Press, 2008.
- Roensch, Frederick J. *Early Thomistic School*. Dubuque, IA: Priory Press, 1964.
- Torrell, Jean-Pierre. *Aquinas's Summa: Background, Structure, and Reception*. Traducido por Benedict M. Guevin. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2005.

# ÍNDICE GENERAL

## INTRODUCCIÓN

Tomás

Los tomistas

## 1. INICIOS

Ventaja providencial

Ordenando la sabiduría

El arquero experto

## 2. FLORECIMIENTO

El hombre del papa

Maestro de gracia

Doctor de la verdad

## 3. DESENLACE

Solo Cristo

Obrador de milagros

Luz de la iglesia

## 4. UN COMIENZO INCIERTO

Condena y «corrección»

Desacuerdos sobre la autoridad de la enseñanza papal

Un tiempo en barbecho

## 5. IDENTIDAD Y DEFENSA

Coalescencia tomista

Tomistas y sus primeros interlocutores

Ataques y defensa

## 6. EXPANSIÓN Y RECONOCIMIENTO

El surgimiento de la *Summa theologiae*

Los colegas de Cayetano

Los tomistas españoles en el Concilio de Trento

## 7. CAMPEONES CATÓLICOS

Los tomistas se enfrentan a la modernidad

[Teología moral](#)  
[Gracia y libertad](#)  
[Herramientas pedagógicas y apoloéticas integrales](#)  
[Gigantes dominicos](#)

## [8. CENTINELAS DE LA VERDAD](#)

[Lo sobrenatural bajo fuego](#)  
[Los tomistas interpretan a santo Tomás](#)  
[Modelos para estudios católicos](#)  
[Apoyo institucional](#)  
[Supervivencia](#)

## [9. UNA FILOSOFÍA FIRME PARA LA DOCTRINA CATÓLICA](#)

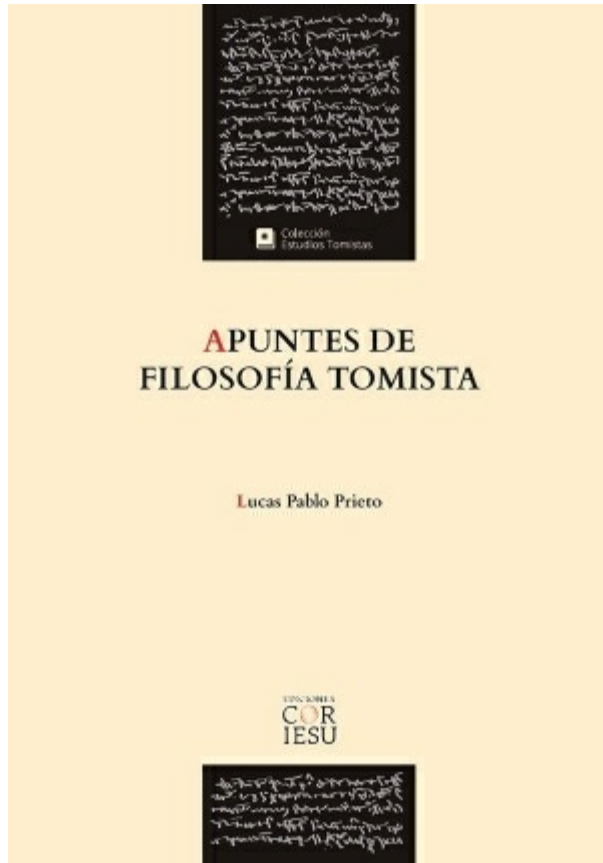
[Un despertar providencial](#)  
[Renacimiento romano](#)  
[Después de la \*Aeterni Patris\*](#)

## [10. LA ACTUALIDAD DE TOMÁS Y SUS COMENTADORES](#)

[Después del Concilio Vaticano II](#)  
[Expansión y diversidad](#)  
[Características perennes del pensamiento tomista](#)  
[Confianza en la razón](#)  
[Audacia de la verdad](#)  
[La verdad de las cosas](#)  
[Sabiduría](#)

## [BIBLIOGRAFÍA SELECTA](#)

[Nota](#)  
[Tomás de Aquino](#)  
[Tomistas](#)



# Apuntes de filosofía tomista

Prieto Sánchez, Lucas P.

9788418467042

328 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

El origen de estos Apuntes de Filosofía Tomista se encuentra en las tutorías que su autor impartió a un grupo de seminaristas durante sus estudios de filosofía, con el fin de profundizar en lo que ya previamente habían recibido. Por eso, y tal como indica el título, las siguientes páginas no pretenden ser una exposición sistemática y completa de los principales tratados de filosofía, sino simplemente unos apuntes, es decir, una presentación por lo general bastante resumida de algunos temas importantes en orden a comenzar un estudio serio en la materia.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

SANTIAGO ARELLANO LIBRADA



*Consagración personal  
a la Virgen María*  
Según el itinerario de san  
Luis M<sup>a</sup> Grignion de Montfort



COLECCION FONS VITAE

# Consagración personal a la Virgen María

Arellano Librada, Santiago

9788418467370

182 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

El mes de preparación para la consagración a la Virgen María, según el itinerario de san Luis María Grignon de Montfort, pronunciado por el padre Santiago Arellano, hnssc, durante el mes de mayo en Radio María se nos ofrece ahora en formato de libro para que todo el que lo desee pueda practicar esta piadosa devoción. En él encontrará el lector reflexiones, meditaciones y textos marianos, distribuidos en treinta y tres capítulos para cada día de la preparación, que le ayudarán en el conocimiento e imitación de las virtudes del Corazón Inmaculado de María.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

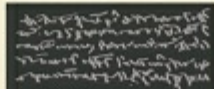


# TOMÁS DE AQUINO

*Un pensamiento siempre actual y renovador*

Francisco Canals Vidal

TRINIDAD  
COR  
IESU



# Tomás de Aquino

Canals Vidal, Francisco

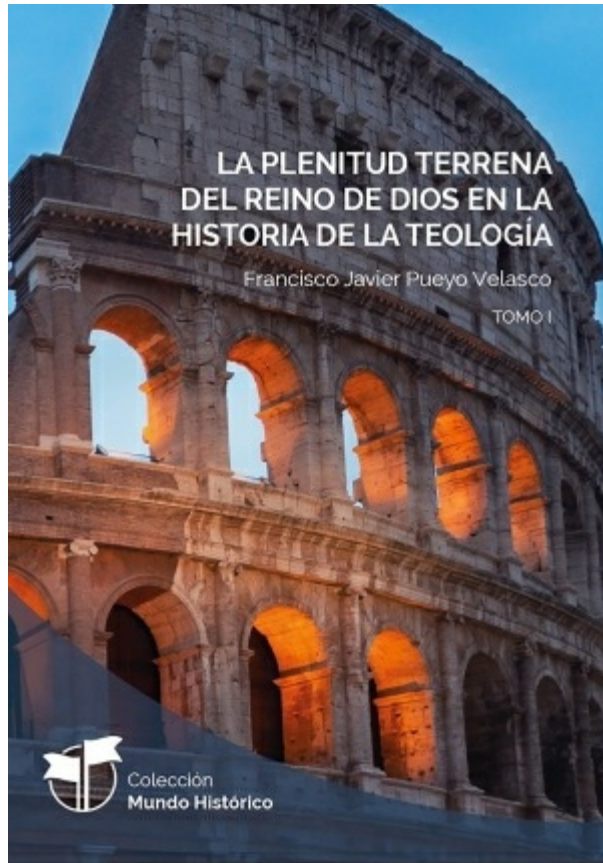
9788418467004

306 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

"Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador" es un conjunto de trabajos escritos por el profesor Dr. Francisco Canals Vidal, ampliamente conocido en el mundo académico, para ser publicados en Internet, en la página de la RIIAL (Red Informática de la Iglesia en América Latina). En esta obra Canals ofrece, de un modo claro y asequible, una profunda síntesis del pensamiento de santo Tomás de Aquino para el hombre de nuestro tiempo que busca y ama la verdad.

[Cómpralo y empieza a leer](#)



# La plenitud terrena del reino de Dios en la historia de la teología

Pueyo Velasco, Francisco Javier

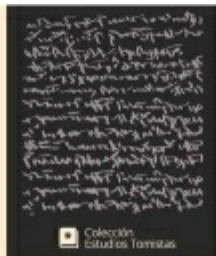
9788418467226

672 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

En este largo itinerario por la historia de la teología, el Prof. Dr. F. Javier Pueyo nos muestra que en la Tradición teológica existe una unanimidad moral entre los Santos Padres y teólogos en afirmar que, tras la derrota del Anticristo ocasionada por la Segunda Venida del Señor, la humanidad gozará de un tiempo de plenitud del Reino sobre la tierra que sirve de transición y de preparación a la plenitud celestial y a ella se ordena. No se trata de una plenitud de bienes humanos, sino una época ordenada a manifestar ya en la historia el triunfo de Dios y de su Reino eterno. Esta plenitud consiste, esencialmente, en que la Iglesia verá realizada plenamente su vocación de catolicidad y abrazará en su seno moralmente a toda la humanidad, incluido el pueblo de Israel, cuya conversión será causa de riqueza espiritual para toda la humanidad.

[Cómpralo y empieza a leer](#)



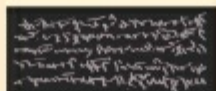
 Colección  
Estudios Tomistas

# EL SEÑOR ENCARNADO

*Estudio tomista de cristología*

Thomas Joseph White

EDICIONES  
**COR**  
IESU



# El Señor encarnado

White, Thomas Joseph

9788418467011

522 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Thomas Josep White es sacerdote dominico, director del Thomistic Institute del Angelicum (Roma) y profesor de teología. Doctor por la Universidad de Oxford, ha publicado numerosos libros y artículos en revistas especializadas. Entre sus libros destacan *The Light of Christ. An Introduction to Catholicism* (2017) y *Wisdom in the Face of Modernity: A Study in Modern Thomistic Natural Theology* (2009). Es miembro de la Academia Pontificia de Santo Tomás de Aquino y corredactor de la revista *Nova et Vetera* (english version).

[Cómpralo y empieza a leer](#)

# Índice

|                                                      |    |
|------------------------------------------------------|----|
| Introducción                                         | 9  |
| Tomás                                                | 9  |
| Los tomistas                                         | 11 |
| 1. Inicios                                           | 16 |
| Ventaja providencial                                 | 16 |
| Ordenando la sabiduría                               | 18 |
| El arquero experto                                   | 22 |
| 2. Florecimiento                                     | 28 |
| El hombre del papa                                   | 28 |
| Maestro de gracia                                    | 32 |
| Doctor de la verdad                                  | 36 |
| 3. Desenlace                                         | 43 |
| Solo Cristo                                          | 43 |
| Obrador de milagros                                  | 44 |
| Luz de la iglesia                                    | 45 |
| 4. Un comienzo incierto                              | 49 |
| Condena y «corrección»                               | 49 |
| Desacuerdos sobre la autoridad de la enseñanza papal | 53 |
| Un tiempo en barbecho                                | 57 |
| 5. Identidad y defensa                               | 61 |
| Coalescencia tomista                                 | 61 |
| Tomistas y sus primeros interlocutores               | 64 |
| Ataques y defensa                                    | 66 |
| 6. Expansión y reconocimiento                        | 71 |
| El surgimiento de la Summa theologiae                | 71 |
| Los colegas de Cayetano                              | 74 |
| Los tomistas españoles en el Concilio de Trento      | 76 |
| 7. Campeones católicos                               | 83 |
| Los tomistas se enfrentan a la modernidad            | 83 |
| Teología moral                                       | 85 |
| Gracia y libertad                                    | 87 |
| Herramientas pedagógicas y apoloéticas integrales    | 89 |

|                                                  |     |
|--------------------------------------------------|-----|
| Gigantes dominicos                               | 90  |
| 8. Centinelas de la verdad                       | 96  |
| Lo sobrenatural bajo fuego                       | 96  |
| Los tomistas interpretan a santo Tomás           | 97  |
| Modelos para estudios católicos                  | 100 |
| Apoyo institucional                              | 101 |
| Supervivencia                                    | 103 |
| 9. Una filosofía firme para la doctrina católica | 107 |
| Un despertar providencial                        | 107 |
| Renacimiento romano                              | 109 |
| Después de la Aeterni Patris                     | 110 |
| 10. La actualidad de Tomás y sus comentadores    | 116 |
| Después del Concilio Vaticano II                 | 116 |
| Expansión y diversidad                           | 117 |
| Características perennes del pensamiento tomista | 118 |
| Bibliografía selecta                             | 122 |
| Nota                                             | 122 |
| Tomás de Aquino                                  | 122 |
| Tomistas                                         | 123 |